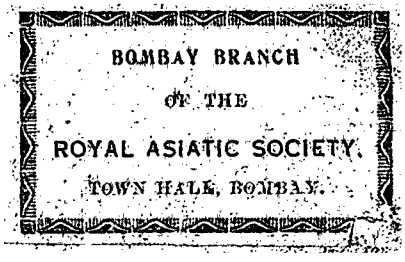
WEDISCHEN ACCENTS

HAUG

JAC
Ger
294·1
Ved/Ueb
86427

00086427

B. B. R. A. S.



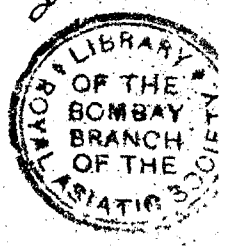
Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 18 July, 2018

Ueber das Wesen

und den

Werth des wedischen Accents.

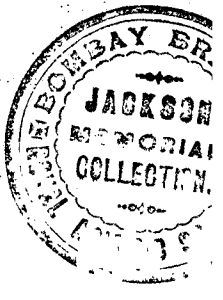
86427



Von

Martin Haug.

Aus den Abhandlungen der k. bayer. Akademie der W. I. Cl. XIII. Bd. II. Abth.



München 1873.

Verlag der k. Akademie,

in Commission bei G. Franz.

Akademische Buchdruckerei von F. Straub.

00086427

Ueber das Wesen

und den

Werth des wedischen Accents.

Von

Martin Haug.

Bei der grossen Wichtigkeit des Sanskritstudiums für die indogermanische Linguistik darf es nicht Wunder nehmen, wenn auch scheinbar unwichtigen Dingen, wie dem Accent, von den Sprachvergleichern eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird. Da das Sanskrit als Volkssprache schon seit etwa dem sechsten Jahrhundert vor Christus ausgestorben ist, und nur noch als Gelehrtensprache fortlebt, so hat die richtige Erkenntniss des ursprünglichen Accents der Sanskritwörter ihre grosse Schwierigkeit, da gelehrte Tradition über die Aussprache und Accentuirung nie die Beobachtung der wirklichen Aussprache und des Accents, wie sie im Munde des die Sprache redenden Volkes leben, ersetzen kann. An gelehrten Ueberlieferungen über den Wort- und Satzaccent im Sanskrit fehlt es uns freilich nicht; wir sind in den meisten Fällen daran überreich; aber eine nähere Untersuchung der Quellen, aus denen die Lehre vom Accent geschöpft wird, zeigt solche Widersprüche und zum Theil Ungeheuerlichkeiten auf, dass wir fast in ein völliges Labyrinth verwickelt scheinen, aus dem heraus zukommen wir mit Mühe nach dem Ariadnefaden tasten. Meine Aufgabe im

Folgenden wird es sein, nach Angabe der Quellen und einer kurzen Beleuchtung der danach entworfenen Arbeiten europäischer Gelehrten den Versuch zu machen mittelst einer vorurtheilsfreien Prüfung alles dessen, was uns über das Wesen des sanskritischen, speziell wedischen Accents, überliefert ist, gerade jenes Wesen zu erkennen, die Widersprüche zu lösen, und den wirklichen Werth oder Unwerth der wedischen Accentuation für sprachvergleichende Zwecke darzulegen. Auf eine Darstellung des Accents im Einzelnen kann ich mich hier nicht einlassen, da die erschöpfende Behandlung dieses Gegenstandes ein ganzes Buch erfordern würde.

Die Quellen für die Erkenntniss des wedischen Accents und den des alten Sanskrit überhaupt sind wesentlich drei. Erstens die mit Accentzeichen versehenen Handschriften der vier wedischen Samhitâs, in der Samhitâ sowohl als der Pada-Lesung, nämlich des Rik, Sâma, Atharwa, und der verschiedenen zum Theil auch in der Accentbezeichnung von einander abweichenden Recensionen (*Vâjasanêyî*, *Tâittirîya* und *Mâitrâyaṇî*) des Jadschus, sowie mehrerer Brâhmanas (*S'atapatha* und *Tâittirîya*) und Âranjakas des Jadschurweda (*Tâittirîya*) nebst einiger zu diesem Weda gehörigen Upanischads (wie der *Mâitrî*). Zweitens der jetzt noch in Indien übliche kunstgerecht erlernte Vortrag der wedischen Texte durch wedakundige Brahmanen. Drittens die Angaben der *Prâtis'âkhyas* oder detaillirten Darstellungen der Laut- und Accentlehre der verschiedenen Wedas, oder vielmehr der verschiedenen Recensionen der betreffenden Samhitâs, welche die Theorie der Recitation enthalten, wie sie jetzt noch geübt wird. Von diesen höchst merkwürdigen Schriften besitzen wir vier, wovon eine zum Rik, eine zum Atharwa, und zwei zum Jadschus (die eine zur *Vâjasaneyî*, die andere zur *Tâittirîya Saṁhitâ*) gehören. Zu dem Sâmaweda ist bis jetzt noch keine Schrift derart entdeckt worden. In dieselbe Klasse gehören mehrere *S'ikshâ* genannten Werke, die sich mit demselben Gegenstand, aber viel kürzer befassen, nämlich die unter die Wedângas gerechnete *S'ikshâ*, die sogenannte *Mâṇḍûkî-S'ikshâ*, und die *Narada-S'ikshâ*, von welchen allen ich Manu-cripte besitze. Neben den *Prâtis'âkhyâs* und *S'ikshâs* sind die Angaben der indischen Grammatiker über den Accent zu nennen, vor allem Pânini's, seines Kritikers Kâtjâjana und

seines grossen Commentators Patandschali, die im Wesentlichen nichts neues geben, sondern in allen Hauptpunkten mit den *Prâtis'âkhyas* übereinstimmen. Noch besonders zu nennen sind die nur den Accent behandelnden *Phitsûtras* des *S'ântanava*.

Die bis jetzt von europäischen und amerikanischen Sanskritisten gemachten Versuche, das Wesen des sanskritischen, namentlich des wedischen Accents, zu ergründen, haben sich nicht auf eine Zusammenfassung aller drei Quellen gestützt, sondern sich fast nur an die dritte Klasse, die Angaben der *Prâtis'âkhyas* und der indischen Grammatiker, gehalten. Selbst die Accentbezeichnung der verschiedenen Wedas ist noch nie im Zusammenhang unter sich mit Bezug auf die Auffindung allgemeiner Principien untersucht worden. Das wichtigste Kriterium für alle Angaben und Theorien muss einerseits die Schreibung, andrerseits die wirkliche Aussprache derselben von wedakundigen Brahmanen bilden. Der Grund, warum namentlich die wirkliche Aussprache keinen massgebenden Factor in den Accenttheorien europäischer Sanskritisten abgebe, war indess ein ganz einfacher; keiner hatte je die Recitation eines Wedaverses durch Brahmanen gehört. Ich war der erste, der durch besonders glückliche Umstände begünstigt, diese Quelle entdeckte, worüber ich im Verlauf dieser Abhandlung nähere Mittheilungen machen werde.

Der erste, der den ernstlichen Versuch machte, den sanskritischen Accent zu behandeln, war Otto Böhtlingk, der sich überhaupt um die Förderung des Sanskritstudiums, namentlich auf dem Continent grosse und unleugbare Verdienste erworben hat. Seine Abhandlung führt den bescheidenen Titel: 'Ein erster Versuch über den Accent im Sanskrit' und wurde schon 1843 vor der kaiserlich russischen Akademie gelesen[1]). Seine Darstellung des Accents ist ganz auf die Lehrsätze der Grammatik des Pânini gegründet. Er bespricht die allgemeinen Gesetze des Accents, wobei er von dem Satze ausgeht, dass die drei sanskritischen Accente den griechischen vollkommen entsprächen, der *Udâtta* dem Acut, der *Anudâtta* dem Gravis, der *Svarita* dem Circumflex,

1) Sie ist gedruckt in den *Mémoires de l' Académie Impériale des sciences de St. Petersbourg Tome XII pag.* 1—114.

eine Zusammenstellung, die sehr viel Bestechendes hat, aber wie wir sehen werden, für die Behandlung des Accents verhängnissvoll geworden ist. Die verschiedenen Arten des Circumflexes konnte er nur unvollkommen unterscheiden, weil er die *Prâtis'âkhyas* nicht kannte. Von der Annahme ausgehend, dass nur der Udâtta und in gewissen Fällen der Svarita den eigentlichen Wortaccent darstelle, weist er dann, den Angaben Pânini's über den Udâtta folgend, in einer Reihe von Paragraphen die Stelle der Udâttasylbe in der Declination, der Composition und der Conjugation nach, handelt sodann über die tonlosen Wörter und diejenigen, die in gewissen Verbindungen den Ton verlieren oder behalten, namentlich Vocative und Verba, über den Accent der *Pluta* (gedehnten) Vokale, und die Veränderungen des Accents im Satze. Im Schlussabschnitt versucht er die aus seiner Darstellung sich ergebende Betonung der fünf ersten Verse der ersten Hymne des Rigweda mit der in den Handschriften angewandten Bezeichnung in Einklang zu bringen, wobei er sich nicht der für seine ganze Darstellung wenig trostreichen Beobachtung erwehren konnte, dass der *Udâtta,* den er als den eigentlichen Wortaccent behandelt hatte, in den Handschriften gar nicht bezeichnet sei, wohl aber der Anudâtta und Swarita. Als Anhang folgt ein Abdruck der *Phitsûtra* des *S'ântanava*[1]), die über den Accent handeln, aus der Calcuttaer Ausgabe der *Siddhântakâumudî,* ein alphabetisches Verzeichniss derselben, sowie ein Verzeichniss derjenigen Wörter, deren Accent von den indischen Grammatikern besprochen wird, nebst Beweisstellen und Anmerkungen.

Den Werth dieser Arbeit anlangend, welche für alle späteren Forschungen über den Gegenstand massgebend geworden ist, so muss sie nach dem Stand der Sanskritstudien zu Anfang der vierziger Jahre beurtheilt werden. Damals war es gewiss keine Kleinigkeit (es ist auch jetzt noch mit bessern Hilfsmitteln sehr schwer) den Sinn von mehr denn hundert fast orakelhaft kurzen Lehrsätzen des Pânini zu enträthseln, zumal da ihm, wie es scheint, nicht einmal das ganze, für das Verständniss

1) Ein besserer Text nebst Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen wurde von Dr. Franz Kielhorn in den Abhandlungen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft IV. Bd. Nr. 2 *(Çântanavas Phitsûtras)* im Jahr 1866 veröffentlicht

dieses Grammatikers so wichtige und in vielen Fällen ganz unentbehrliche *Mahâbhâshya* des Patandschali zu Gebote stand, und er meist auf die oft völlig ungenügenden Erklärungen der Calcuttaer Ausgabe, deren Abdruck in Deutschland mit verschiedenen nützlichen Zuthaten er besorgt hat, sowie auf die in der *Siddhânta-kâumudî* enthaltenen angewiesen war. Von diesem Standpunkt aus muss seine Arbeit als eine sehr respektable Leistung gelten. Ihre Hauptschwäche liegt, von einzelnen kleinen Unrichtigkeiten abgesehen, darin, dass das Verhältniss der Accente wie sie sich im Weda geschrieben finden, zu der in Pânini enthaltenen Accenttheorie nicht in das richtige Verhältniss gestellt, und dass der Satzaccent, wie ihn Pânini behandelt, nicht gehörig von dem Wortaccent geschieden worden ist.

Die nächste etwas grössere Arbeit auf diesem Gebiete ist Th. Aufrecht's Schrift über den Accent der zusammengesetzten Wörter[1]). Wie aus der Vorrede hervorgeht, beabsichtigte Aufrecht eine ganz umfassende Schrift über den sanskritischen Accent, sowohl nach den Lehren der indischen Grammatiker, als nach der in den wedischen Handschriften sich findenden Bezeichnung, zu veröffentlichen, ein Vorhaben das er bis jetzt nicht ausgeführt hat, da ausser der erwähnten Schrift meines Wissens kein weiterer grösserer Beitrag von ihm zur Kenntniss des sanskritischen Accents erschienen ist. Zu seiner Arbeit war er offenbar durch Böhtlingk's Abhandlung angeregt. Er behandelte in dieser Monographie den Accent der verschiedenen Classen der zusammengesetzten Wörter nach Pânini, die sein Vorgänger in der Hauptsache übergangen, und den Mangel durch ein alphabetisches Register der in Pânini angeführten Wörter, auch in soferne sie Theile eines Compositums bilden, zu ersetzen versucht hatte. Aufrecht's Schrift ist desswegen nur als eine recht saubere Ergänzung der Schrift von Böhtlingk anzusehen; doch muss anerkannt werden, dass darin auf den Accent, wie er sich in den Handschriften der Wedas, namentlich des Rik, Jadschus und Sâma findet, überall Rücksicht genommen ist, welcher Umstand ein schönes Zeugniss von dem Umfang ablegt, in dem Aufrecht schon gegen Mitte der vierziger Jahre die damals noch sehr seltenen Weda-

1) *De accentu compositorum sanscriticorum auctore S. Th. Aufrecht. Bonnae. 1847.*

studien getrieben hat. Auch ihm steht es, wie Böhtlingk, als unumstössliche Thatsache fest, dass nur der Udâtta, auch wenn er in den wedischen Handschriften nicht bezeichnet ist, den Wortaccent darstelle.

Da der Accent hauptsächlich aus den Wedatexten zu schöpfen war, so suchte nun jeder Gelehrte, der sich mit denselben beschäftigte, zur Kenntniss desselben beizutragen. A. Weber machte Mittheilungen über den Accent des weissen *Yajurveda*[1]), Th. Benfey über den des *Sâmaveda*[2]). Ausführlich sprach er sich über den Accent in seiner vollständigen Sanskrit-Grammatik aus. Er unterscheidet bezüglich der Accentuation vier Sprechweisen: 1) Accentlosigkeit *(anudattatâ);* 2) hohen Ton *(udâtta);* 3) Nachton *(svarita);* 4) Vorton *(anudâttatara).*

Bis jetzt waren nur die Angaben des Pânini über den Accent, und die accentuirten Handschriften der Wedas für Darstellung des Accents benutzt worden, während die vielen Angaben der verschiedenen *Prâtis'âkhyas* oder Lehrbücher der wedischen Phonologie unberücksichtigt geblieben waren. Das darin enthaltene Material wurde zuerst in Kürze behandelt von R. Roth in seiner Abhandlung: Ueber die Elemente des indischen Accents nach den *Prâtis'âkhya* Sûtren[3]). War es schon misslich den Accent nach Pânini's Theorie darzustellen, ohne eine genaue Vorstellung davon zu haben, wie er sich bei der Recitation der Wedas, oder im Sanskrit als lebender Sprache ausnehmen würde, so war es sicherlich noch gewagter, aus den Angaben der *Prâtis'âkhyas* das Wesen des indischen Accents ergründen zu wollen, ohne die wirkliche Recitation der Wedas, deren Theorie gerade jene Angaben sein sollen, zu kennen. Roth geht nämlich, wie seine europäischen Vorgänger, in der Accentlehre von der Ansicht aus, dass der von den Grammatikern Udâtta genannte Accent, der aber in den meisten *Saṁhitas* gar nicht bezeichnet wird, der wirkliche Wortaccent sei. Dadurch aber geräth er in ein Labyrinth, aus dem er sich auf verschiedene Weise herauszuwinden sucht. Er nimmt an, nur der Udâtta und Swarita seien positive Töne, von denen der letztere dem ersten 'an Intensität des Tones nachstehe'

1) *Vajasaneya-Samhitæ specimen cum commentario. Particula posterior. 1847 pag. 5 ffg.*
2) Hallische Literaturzeitung von 1845 I pag. 898 ffg. und 906 ffg.
3) Im Anhang zu seiner Einleitung zu Jâska's Nirukta pag. LVII — LXXII.

(also schwächer sei), während der Anudâtta nur negativ sei, und bloss die Tonsenkung vor dem hohen Tone bezeichne. Der letztere bezeichne aber auch die Ebene der Stimme, über welche sich der Udâtta und Swarita erhöben, und unter welche der Anudâtta sänke. Bezeichne er indess diese Ebene, so sei er nach den *Prâtis'âkhyas, Prachaya-svara.* Der Ton schreite regelmässig durch drei Accente fort, den *Anudâtta*, *Prachaya* und *Udâtta;* diese wären an sich verständlich. Weniger deutlich dagegen sei die Natur des *Svarita,* die auch für die alten Grammatiker nicht vollkommen klar sei. Die verschiedenen Arten des *Svarita,* deren die *Prâtis'âkhyas* sieben bis acht aufzählen, theilt er in zwei Hauptclassen, den selbstständigen, und den enklitischen, eine Unterscheidung, von der indess die Grammatiker und die *Prâtis'âkhyas* nichts wissen, und, wie wir sehen werden, aus gutem Grunde. Der enklitische Swarita, der immer auf die mit dem hohen Ton versehene Sylbe folge, sei nothwendig durch das Gesetz des Tonfalls, 'dass der bis zur Spitze des Udâtta gehobene Ton nicht mit plötzlichem Abbrechen in die Ebene der Stimme herabfalle, sondern durch die Vermittlung eines Zwischentones sich herabsenke.' Der Tonwerth beider Swaritas, des enklitischen und selbstständigen, sei wesentlich gleich, beide seien geschwächte Acute. Zum Schlusse wird noch kurz die Schreibung der Accente, hauptsächlich in den Handschriften des Rigweda, erörtert.

Diese Darstellung der Accente giebt gewiss kein recht klares Bild davon, wie sich der Accent wirklich in der Recitation der wedischen Texte ausnimmt, und enthält sogar wirkliche Widersprüche. Wenn behauptet wird, dass der Ton regelmässig durch drei Accente, den *Pachaya*, die Ebene der Stimme, den *Anudâtta*, die Senkung der Stimme unter diese Ebene, und den *Udâtta* oder Hochton fortschreite, wo bleibt dann der *Svarita*? Von diesem wird gesagt, er sei ein Zwischenton, durch welchen der Hochton sich wieder zur Ebene der Stimme herabsenke; demnach wäre er als Uebergangston zum Fortschritte der Rede ebenso nothwendig als die drei andern. Der Swarita soll nur ein geschwächter Acut sein. Wie lässt sich aber diese Behauptung mit den Angaben der *Prâtis'âkhyas* vereinen? Diese lehren, in Uebereinstimmung mit den Grammatikern, dass er eine Vereinigung von Udâtta und Anudâtta

sei, dass aber der erste Theil des Swarita sogar noch höher klinge als der Udâtta, also über den Hochton noch hinaufstiege, der zweite Theil aber den Tonwerth des Udâtta habe, wenn er auch theoretisch Anudâtta sei. Ist diess aber wirklich der Fall, wie kann der Swarita schwächer sein, als der Udâtta? Er ist im Gegentheil viel stärker als dieser, wie auch die Recitation deutlich zeigt. Zudem bleibt ja, wenn eine Udâtta- und Swaritasylbe verschmelzen, meist nur der Swarita, woraus klar hervorgeht, dass er der stärkere Ton ist, so z. B. beim *kshaipra Sandhi;* vgl. die Verbindung न्विन्द्र, bestehend aus *nu* + *indra; nu* ist Udâtta, und das *i* in *indra* müsste, auch wenn beide Sylben nicht verschmolzen wären, den Swarita haben, nun ist aber das Ganze mit dem Swarita accentuirt, und der Udâtta sonach von jenem absorbirt. Noch deutlicher zeigt sich die Ueberlegenheit und Stärke des Swarita bei der Elision, dem sogenannten *abhinihita Sandhi.* Wenn nämlich ein auf *e* oder *o* endigendes Wort den Udâtta hat und das Folgende mit einem kurzen *a,* das regelrecht den Swarita haben sollte, beginnt, dieses aber von dem vorhergehenden starken Vokale verschlungen wird, so erhält die Udâttâsylbe den durch Elision verloren gegangenen Swarita des *a;* z. B. ते ऽवन्तु *te 'vantu* für ते अवन्तु Wäre der *Udâtta* der stärkere Accent und der Swarita bloss ein geschwächter Acut, wie könnte er denn so leicht von diesem verdrängt werden? Diess möge zur Charakteristik des Standpunktes, den Roth in der indischen Accentlehre einnimmt, genügen. Weitere Einwendungen, die ich gegen andere Behauptungen in seiner Abhandlung machen könnte, will ich unterlassen, da sie weniger das Wesen der Sache berühren.

Durch die bereits genannten Arbeiten über den wedischen und sanskritischen Accent überhaupt glaubte man das Terrain hinlänglich geebnet, um sofort die Resultate für die Sprachvergleichung nutzbar zu machen. Diese Aufgabe erfüllte F. Bopp, in seinem Vergleichenden Accentuationssystem[1]), worin er hauptsächlich den sanskritischen Accent behandelte, die Udâttasylbe und die mit den sogenannten selbstständigen Swarita versehene als ausschliessliche Accentsylbe betrachtend,

1) Vergleichendes Accentuationssystem nebst einer gedrängten Darstellung der grammatischen Uebereinstimmungen des Sanskrit und Griechischen von Franz Bopp. Berlin 1854.

und diesen Accent mit dem Acutus des Griechischen identifizirend. Das Resultat war, dass die Accentuation dieser Sprachen in vielen Fällen übereinstimmt; doch dürften es vielleicht ebensoviele sein, wo diess nicht der Fall ist. Das Wesen des wedischen Accents untersucht er nicht, wie er überhaupt gar keine recht klare Vorstellung davon gehabt zu haben scheint. Den Swarita betrachtet er, wie Roth, als einen schwächern Accent, wie den Udâtta. Indess ist sein Erklärungsgrund ein ganz ungenügender. Er meint, die Kraft des Swarita werde dadurch gebrochen, dass er sich über zwei Vokale hinziehe, die sich in der Aussprache zu einer Sylbe verschmelzen. Aber gerade dieser Umstand beweist, wie ich schon oben gezeigt habe, dass er der stärkere Accent sei.

Eine scharfe Kritik dieser Arbeit lieferte W. D. Whitney, der sich überhaupt eingehend mit dem wedischen Accente beschäftigte, und ausser mehreren diesem Gegenstande gewidmeten besondern Artikeln, verschiedene Bemerkungen darüber in seinen trefflichen Ausgaben und Erklärungen zweier *Prâtis'âkhyas*, dem des *Atharvaveda* und dem der *Taittirîya-Saṁhitâ* veröffentlichte[1]). Er suchte das Wesen des sanskritischen Accents zu ergründen, und hat diess zum Gegenstand einer besondern Abhandlung gemacht, in der er die in seinen frühern Arbeiten zerstreuten Bemerkungen darüber zusammenfasste, und weiter entwickelte und begründete. Er stimmt in den Grundanschauungen mit seinen Vorgängern überein, zeichnet sich aber durch viel grössere Klarheit und Bestimmtheit, sowie durch das Bestreben aus, sich die wirkliche Aussprache der Worte mit dem Udâtta als dem Hauptaccent zu verge-

---

[1]) Seine hieher gehörigen Arbeiten sind: *Bopp's comparative accentuation of the Greek and Sanscrit languages* in dem *Journal of the American Oriental Society vol. V pag. 195—218.* — *Contributions from the Atharvaveda to the theory of Sanscrit verbal accent in Vol. V* des *Journal of the American Oriental Society 1856.* Diese Arbeit liegt mir in einem besondern 33 Seiten zählenden Abdruck vor, den ich der Güte des Verfassers verdanke. Sie ist auch deutsch in den Beiträgen zur vergleichenden Sprachforschung von Kuhn und Schleicher Bd. I pag. 187—222 erschienen. — *The Atharvaveda-Prâtis'âkhya; text, translation and notes by W. D. Whitney. New Haven 1862.* — *The Taittirîya Prâtis'âkhya with its commentary, the Tribhâshyaratna; text, translation and notes. New Haven 1871.* — *On the nature and designation of the Accent in Sanscrit* in den *Transactions of the American Philological Association 1869—70.*

genwärtigen. Wäre er nur auf dieser gewiss *richtigen* Bahn fortgefahren, so würde er bald gefunden haben, zu welchen Absurditäten in der Betonung die Udâttatheorie führen muss. Hätte er die wirkliche Aussprache bei der Recitation gekannt, so würde er sicherlich auf eine andere und richtigere Ansicht gekommen sein. Sehr scharfsinnig und geistreich sind seine Bemerkungen über den Verbalaccent; er zeigt die Gründe, warum das Verbum in gewissen Fällen Accente habe, und in andern keinen, einen Gegenstand, auf dem ich später zurückkommen werde.

Nicht unerwähnt darf ich lassen, dass Whitney trotz dem, dass er in der Klarstellung und Untersuchung der Frage über den wedischen Accent mehr geleistet hat als alle seine Vorgänger, sich durchaus die Schwierigkeiten nicht verhehlt, welche das richtige Verständniss der in sämmtlichen *Prâtis'âkhyas* dargelegten Accenttheorie biete, da sie, wie er zugesteht, mit den von den europäischen Sanskritisten darüber gebildeten Anschauungen, die auch von ihm vertreten werden, durchaus nicht stimmen wollen. Diese liegen hauptsächlich in der Auffassung des sogenannten *Prachaya*-Accents, wonach eine Sylbe oder Sylben, die ursprünglich den Gravis haben, mit Acut gesprochen werden, wenn sie einem Swarita folgen, und nicht wegen eines folgenden Udâtta mit Anudâtta bezeichnet werden (was in diesem Fall nur bei einer Sylbe zutreffen kann). Ich setze seine Worte hieher. Er sagt in seinem trefflichen Artikel: 'Ueber das Wesen und die Bezeichnung des Accents im Sanskrit' (pag. 41 des besondern Abdrucks): 'Ich muss gestehen, 'dass die Schwierigkeiten, welche die Hindutheorie des *Prachaya* Accents 'für mich hat, wonach Sylben mit (ursprünglichen) Tiefton *(gravis)* den 'Hochton *(acutus)* erhalten, zahlreicher und viel grösser sind, wenn 'man sie annimmt, als wenn sie einfach verworfen wird. Sollte sich 'Jemand finden, der geschickt genug wäre diese Schwierigkeit hinweg-'zuräumen, oder der eine andere Erklärung der Aufstellung dieser 'Theorie vorschlagen würde, als die ist, welche ich gegeben habe, so 'würde sich über seinen Erfolg Niemand mehr freuen als ich. Aber 'für jetzt kann ich die Existenz eines vierten oder *Prachaya* Accents 'nicht zugeben, und halte es wenigstens für wahrscheinlich, dass dieser 'bloss fabrizirt wurde, um eine Gleichheit des Charakters bei den Sylben

'herzustellen, welche nach der gang und gäben Accentuationsmethode, 'in ihrer Bezeichnung oder eher darin übereinstimmten, dass sie beide 'unbezeichnet blieben.' Aus diesen Worten geht klar hervor, dass Whitney mit der Accentheorie der *Prâtis'âkhyas,* die von gelehrten wedakundigen Brahmanen schon vor wenigstens 2000 Jahren aufgestellt wurde, die gewiss die heiligen Texte nicht schlechter recitirten, als ihre jetzigen Nachfolger in Indien, nicht zurecht kommen kann. Da sie von seinem Standpunkt aus, der derselbe ist, wie der seiner Vorgänger in Europa, schlechterdings nicht begriffen noch erklärt werden kann, so greift er zu dem in solchen Fällen allereinfachsten und leichtesten Auskunftsmittel, zur Verwerfung. Sie soll einfach fabrizirt sein. Doch damit ist der gordische Knoten zerhauen, aber nicht gelöst. Bedenkt man die ausserordentliche Heiligkeit der Wedatexte, die ungemeine Sorgfalt, mit der der Wortlaut nebst den Accenten überliefert worden ist, und die scharfe Beobachtungsgabe der indischen Sprachgelehrten für alles Grammatische, auch für Laute und Accente, darf da ohne Weiteres einer Lehre aller *Prâtis'âkkyas* alle Berechtigung abgesprochen werden? Diess hiesse nicht mehr und nicht weniger als den grössten Kennern eines Gegenstandes ein Urtheil gerade darüber abzusprechen, worin sie vollkommen Meister sind. Wenn die *Prachaya*-theorie der *Prâtis'âkhyas* rein aus der Luft gegriffen ist, und nicht in der wirklichen Recitation der Wedatexte wurzelt, wie kommt es, dass alle Verfasser darin im Wesentlichen übereinstimmen? Sollte bei dem kritischen Talente der brahmanischen Gelehrten, die sich mit ganz besonderer Vorliebe auf die Entdeckung schwacher Punkte in den Theorieen anderer Gelehrten desselben Faches legen, keinem einzigen das Bedenkliche oder Haltlose der *Prachaya*theorie aufgefallen sein? Diese und andere Bedenken sollten Whitney von einer einfachen Verwerfung abgehalten haben. Die ganze Theorie erklärt sich indess einfach von dem auf die wirkliche Recitation der Wedatexte gerundeten Standpunkt aus, wie wir später sehen werden.

Wie aus dem Verlauf der bisherigen Darstellung der Untersuchungen über den wedischen Accent hervorgeht, fehlte allen denen, die bis jetzt in Europa und Amerika darüber geschrieben haben, das Hauptcriterion, nämlich das Anhören der Recitation wedischer Stücke mit

strenger Beobachtung der Accente. Diese blieb auch bis kürzlich ein Geheimniss, das die Brahmanen sorgfältig vor jedem Europäer verbargen, da es für eine furchtbare Profanation des Heiligsten gilt, die, wie sie glauben, aus dem Munde Brahma's selbst stammende Vortragsweise der Wedaverse, einem Mann aus niederer Kaste, oder gar einem Mletscha, d. h. Barbaren, als welche die Europäer gelten, mitzutheilen. Obschon ich gleich nach meiner Ankunft in Indien mein Augenmerk auf diesen Punkt richtete, so war es mir doch lange unmöglich, einen der wedakundigen Brahmanen, die sich nur mit der grössten Zurückhaltung zum Verkehr mit mir herbeiliessen, zu bewegen, mir den Weda zu lesen. Dass ich überhaupt je Gelegenheit fand, die Recitation der Wedas von kundigen Brahmanen zu hören, verdanke ich einem besondern glücklichen Umstande. Alljährlich versammelten sich nämlich in Puna, wo ich sechs Jahre wohnte, 700—800 Brahmanen aus allen Theilen des Dekhan, um ihre Dakschinâ, d. h. ein Stipendium, auf das sie kraft eines früher erfolgreich bestandenen Examens in den verschiedenen Zweigen des indischen Wissens Anspruch hatten, in Empfang zu nehmen. Die Mehrzahl dieser bestand immer aus sogenannten *Bhaṭṭas,* wie die professionellen Recitirer der Wedas heissen. Um in nähere Beziehungen zu diesen Kennern der Wedas treten zu können, liess ich mich durch den Direktor des öffentlichen Unterrichts zum Präsidenten dieser Stipendienvertheilung ernennen, was ein nichts weniger als angenehmes Amt war. Ich hatte nämlich viele Tage mit der Prüfung der Legitimationen der Empfänger zu verbringen, bei welcher Gelegenheit ich auch Fragen über ihren Bildungsgang und ihre Studien an sie richtete. Ich fand meist sehr geringes Entgegenkommen, und namentlich die Wedakenner von einer ganz abergläubischen Furcht vor mir erfüllt. Nach langen Bemühen gelang es einem meiner Pandits, der sehr anhänglich an mich war, zwei des Rig- und Atharwaweda kundige Brahmanen zu bewegen, Nachts in aller Stille zu mir in mein Haus zu kommen, und mir Wedaverse zu recitiren. Sie wurden nach und nach zutraulicher und setzten ihre Vorträge ungefähr vierzehn Tage lang fort. Ich gab mir nun viele Mühe das kunstgerechte Recitiren von ihnen zu lernen. Wie staunte ich, als ich fand, dass der Vortrag gar nicht mit den in Europa gebildeten Theorieen stimmte. Der *Udâtta,*

den man immer als den Hauptaccent angesehen hatte, wurde mit kaum hörbarem Nachdruck gesprochen, dagegen fiel die ganze Stärke der Stimme auf den *Anudâtta* und *Svarita,* welche zwei Accente allein auch in den Handschriften des Rigweda bezeichnet sind. Eine kurze Mittheilung hierüber veröffentlichte ich in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Bd. 17 pag. 799—802). Meine Mittheilung machte etwas stutzig, und veranlasste eine Prüfung nebst einem Versuch meine Angaben mit der gang und gäben Udâttatheorie in Einklang zu bringen. Diesen machte A. Weber im 10. Bande seiner indischen Studien (pag. 429 fgg.) gelegentlich einiger Bemerkungen, die er zu der von meinem Nachfolger in Puna, Dr. Kielhorn, in der genannten Zeitschrift mit trefflichen Erläuteruugen veröffentlichten kleinen Schrift '*Bhâshikâ sûtra*' machte. Weber glaubt, dass die Art, die Accente so zu sprechen, wie ich sie mitgetheilt, nicht die ursprüngliche noch die richtige sein könne, sondern wohl nur eine Folge der Accentbezeichnung sei, wie sie in den Handschriften vorliege, wonach der *Udâtta* nicht, sondern nur der Anudâtta und Swarita bezeichnet seien. Man habe eben später sich gewöhnt die geschriebenen Accentzeichen auszusprechen, und dadurch sei die Betonung der wirklichen Accentsylbe, des Trägers des Udâtta, ausser Gebrauch gekommen, und der Udâtta, wie die jetzige Recitation zeige, nur ein Hilfsaccent der beiden andern geworden. Auf dieselbe Weise erklärt sich auch Whitney in der bereits oben citirten Abhandlung 'Ueber das Wesen und die Bezeichnung des Accents im Sanskrit' (pag. 43) die von mir mitgetheilte Thatsache, dass bei der Recitation der Udâtta von dem *Prachaya* nicht unterschieden werde.

Wie man aus dem eben Mitgetheilten ersieht, geben die Vertheidiger der Udâttatheorie, d. h. diejenigen, welche den Udâtta als den eigentlichen Wortaccent ansehen, zur Zeit als das Sanskrit noch gesprochen wurde, zu, dass die Angaben ihrer Hauptquellen für die Ergründung der Accenttheorie, die *Prâtis'âkhyas*, nicht recht zu der von ihnen vertretenen Auffassung des Accentverhältnisses stimmen, dass vielmehr jene Quellen in zwei wichtigen Punkten abweichen, darin nämlich dass sie 1) keinen Unterschied zwischen selbstständigem und enklitischem Swarita kennen (derselbe ist nirgends deutlich ausgesprochen),

und 2) was die Aussprache betrifft, den Udâtta dem *Prachaya,* der tonlosen auf einen Swarita folgenden Sylbe, gleichstellen. Sie geben ferner zu, dass die von mir mitgetheilte Recitationsweise im Wesentlichen mit den Angaben der *Prâtis'âkhyas* stimme, ohne jedoch die richtige und ursprüngliche zu sein. Nur durch den Umstand, dass man sich gewöhnt habe, die der Accentsylbe vorhergehende und nachfolgende Sylbe zu bezeichnen, und die Accentsylbe unbezeichnet zu lassen, sei die gegenwärtig herrschende falsche Recitationsweise entstanden, da man angefangen habe, nur die mit den Accentzeichen des Anudâtta und Swarita versehenen Sylben in der Aussprache hervorzuheben, die eigentliche Accentsylbe (Udâtta) aber unberücksichtigt zu lassen, wodurch ihre Gleichstellung mit dem *Prachaya,* der tonlosen Sylbe, erfolgt sei.

Dieser Erklärungsversuch der jetzt geltenden Resitationsweise stützt sich indess auf Voraussetzungen, die erst zu beweisen sind. Es wird nämlich angenommen, 1) dass zur Zeit, als die *Prâtis'âkhyas* verfasst wurden, sämmtliche Wedatexte bereits in schriftlicher Aufzeichnung vorlagen, 2) dass es schon damals vielfach Praxis gewesen sei, nur den Anudâtta und Swarita zu bezeichnen, den Udâtta aber unbezeichnet zu lassen, 3) dass die Brahmanen den Weda aus geschriebenen Exemplaren, statt aus dem Munde des Lehrers, lernten, und 4) dass sie sehr gleichgültig rücksichtlich der Bewahrung der richtigen Aussprache ihrer heiligsten Texte waren.

Was die erste Annahme betrift, so lassen sich weder direkte noch indirekte Beweise dafür beibringen, dass die Wedatexte zur Zeit der Abfassung der *Prâtis'âkhyen* schon schriftlich aufgezeichnet waren. Sind diese Bücher älter als Pânini und selbst als Jâska, wie Roth, Weber und M. Müller annehmen, (was ich indess nicht glauben kann), so müssten die Wedatexte spätestens 500 v. Chr. vollständig niedergeschrieben gewesen sein. Dass zu dieser Zeit die Schreibekunst in Indien bereits bekannt war, ist an sich höchst wahrscheinlich, wenn man diess auch nicht direkt beweisen kann, da es höchst auffallend wäre, wenn ein so hoch cultivirtes Volk, wie die Indier damals waren, ohne durch unüberwindliche physische Hindernisse von andern Völkern abgeschlossen zu sein, einer so wichtigen und nützlichen Kunst zu einer Zeit noch

entbehrt hätte, wo andere Völker, wie Perser, Babylonier, Phönizier, Griechen u. s. w. schon längst, zum Theil schon Jahrtausende früher dieselbe kannten? Dagegen dürfte es sehr zweifelhaft, ja sogar ganz unwahrscheinlich sein, dass zu jener Zeit schon die Wedatexte niedergeschrieben waren. Wie sie die letzten aller Bücher sind, die der ächte Brahmane durch Druck vervielfältigt und verbreitet sehen möchte, da diess ganz seinen Gefühlen widerstreitet, so waren sie gewiss auch die letzten, die man durch Schrift fixirte. Seitdem die Brahmanen als eine mächtige abgeschlossene Kaste dem Reste des indischen Volkes gegenüberstanden, was gewiss schon 800 v. Chr. der Fall war, musste ihnen viel daran gelegen sein, ihre heiligen Sprüche und Lieder, sowie die Opferkunst, worauf ihre dominirende und gewinnbringende Stellung beruhte, möglichst geheim zu halten, und sie nicht zu verbreiten. Wie war diess aber möglich, wenn sie nach Einführung der Schrift sich beeilten all ihr Wissen schriftlich zu verzeichnen?

In welch' hohem Grade indess die schriftliche Aufzeichnung wedischer Texte den Brahmanen zuwider war und eigentlich für ein ganz gottloses Geschäft galt, geht mit Sicherheit aus einer Stelle des Mahâbhârata hervor, wonach die Schreiber, Verkäufer, und Verderber des Weda (d. i. die ihn in verderbter Gestalt überliefern) in die Hölle kommen (*Anus'âsanaparva* v. 1645). Aus dieser Anschauung, welche eine ächt brahmanische ist, folgt mit Sicherheit, dass auch, nachdem die Schreibekunst in Indien vielleicht schon lange bekannt war, man sich gar nicht beeilte, die heiligen Texte aufzuzeichnen, da diess für eine sündhafte Handlung galt. Da es schon lange geschriebene Wedatexte gibt, so muss natürlich das Vorurtheil einmal überwunden worden sein, welche Ueberwindung indess gewiss lange Zeit kostete. Aber trotz dem Vorhandensein von Handschriften dürfen auch jetzt noch die Brahmanen den Weda nie von einem Manuscript lernen, sondern nur aus dem Munde des Lehrers; das Manuscript dient nur zur Nachhilfe und zur Befestigung dessen, was aus dem Munde des Lehrers gelernt worden ist. Diese mündliche Ueberlieferung des Weda halten die Brahmanen auch heute noch für so wichtig, dass sie sagen, wie ich oft zu hören Gelegenheit hatte, der Weda existire nur im Munde der Brahmanen, und der geschriebene, oder gar der in Europa gedruckte

Weda sei nicht der rechte, da er im Munde oder in den Händen Unberufener, zu welchen vor allem die Europäer gehören, aufhöre Weda zu sein.

Ist nun, wie aus dem eben Gesagten mit Bestimmtheit hervorgeht, nach brahmanischer Anschauung die Heiligkeit und Aechtheit des Weda wesentlich durch die bloss mündliche Ueberlieferung bedingt, so dürfte es wirklich auffallen, wie die schriftliche Bezeichnung der Accente die alte ächte Recitationsweise nach und nach verdrängen und verfälschen konnte. Forschen wir, ehe wir weiter gehen, vor allem nach den Gründen der ersten Aufzeichnung der Weden, um die Unwahrscheinlichkeit einer solchen Annahme in ein klares Licht zu stellen.

Den Hergang denke ich mir nach meinen in Indien gewonnenen Anschauungen folgendermassen. Den ersten Anstoss zur schriftlichen Aufzeichnung wedischer Texte gab ohne Zweifel der Buddhismus[1]), durch den die Schreibekunst eigentlich erst recht in Indien verbreitet wurde. Die ersten Schreiber solcher Texte waren sicherlich keine orthodoxen Brahmanen, so wenig als ein solcher als Drucker eines solchen Textes jetzt fungiren würde, sondern solche die zum Buddhismus übergetreten waren, den Weda in ihrer Jugend auswendig gelernt hatten, aber ihn später als werthlos ansahen. Da sie mit den alten Brahmanen einen Kampf auf Leben und Tod zu bestehen hatten, da dieser Kampf sich wesentlich um die Anerkennung oder Verwerfung der Wedas als göttlicher Offenbarung drehte, so war es ganz im Interesse der Buddhisten, die Wedas aufzuzeichnen, und zu veröffentlichen, um sie desto besser bekämpfen zu können.

Der Schlag war für die Brahmanen um so empfindlicher, als ihre Weisheit jetzt sogar den Schûdras zugänglich gemacht war. Dass ein

1) Die hier vorgetragene Hypothese über die ersten Aufzeichnungen der wedischen Texte wurde zunächst veranlasst durch ein längeres Gespräch, das ich im Jahre 1864 mit einem gelehrten Dschainapriester in Ahmedâbâd hatte. Ich fragte ihn unter anderem ob er auch die Wedas der Brahmanen kenne. Er sagte, dass er sie kenne und dass in einigen Bibliotheken seiner Secte Exemplare davon zu finden seien. Auf meine weitere Frage, warum sich die Dschainagelehrten mit den Wedas gelegentlich befassten, die für sie doch völlig werthlos seien, da sie nicht daran glaubten, gab er mir zur Antwort: Wir brauchen sie für polemische Zwecke, um unsern Gegner die Werthlosigkeit ihrer heiligsten Bücher aufzeigen zu können.

derartiges Vorgehen seitens der zum Buddhismus übergetretenen Brahmanen die alten orthodoxen Mitglieder der Kaste aufs höchste empören musste, liegt auf der Hand. Das Unheil war geschehen, die orthodoxen Brahmanen mussten desswegen auf möglichste Abschwächung der üblen Folgen bedacht sein. Die Abschriften wurden für schlecht erklärt, und ihnen alle Autorität abgesprochen, wie bei einem solchen Streite nicht anders zu erwarten war. Wollten die orthodoxen Brahmanen ihre Behauptung aufrecht erhalten, so waren sie gegen ihren Willen gezwungen, auch ihrerseits den Weda niederzuschreiben, um die Verbreitung der für unächt erklärten buddhistischen Abschriften zu verhindern, deren sich wohl auch manche junge brahmanische Studenten heimlich zur Unterstützung ihres schwachen Gedächtnisses bedienen mochten. Dass die Abschriften der orthodoxen Brahmanen correcter waren als die ihrer Gegner, lässt sich wohl von vornherein annehmen, da den Buddhisten an einer möglichst correcten Wiedergabe der Texte mit ihren Accenten sehr wenig gelegen sein konnte, während bei den Brahmanen diess von der grössten Wichtigkeit war. Die buddhistischen Abschriften enthielten schwerlich Accentzeichen, da diese für die polemischen Zwecke der Buddhisten völlig werthlos waren; dagegen fehlten sie sicherlich in den brahmanischen Abschriften nicht, weil der richtigen Aussprache der Accente ein so hoher Werth beigelegt wird.

Nun fragt es sich, welcher Art war wohl die Accentbezeichnung in den ältesten brahmanischen Abschriften? Ich glaube diejenige, welche unter den jetzt noch erhaltenen Bezeichnungsweisen die einfachste und wohl auch verbreitetste ist, nämlich die, welche wir im Rig- und Atharwaweda, und mit einigen Modifikationen auch in den beiden Recensionen des Jadschurweda angewandt finden. Nach dieser ältesten Bezeichnungsweise wird der Anudâtta durch einen wagrechten Strich unter, der Swarita durch einen senkrechten Strich über der Linie, der Udâtta aber gar nicht bezeichnet.

Fragt man nach dem Grunde, warum die Anudâtta und Swaritasylben mit Accenten versehen, die Udâttasylbe aber unbezeichnet gelassen worden sei, so kann diess offenbar kein anderer sein, als weil die beiden ersten mit einem gewissen Nachdruck der Stimme, die letztere dagegen ohne einen solchen gesprochen wurden. Wäre im Gegentheil

der Udâtta der Hauptaccent gewesen, und demgemäss durch einen besondern Nachdruck der Stimme vor den übrigen hervorgehoben worden, so wäre es rein unerklärbar, wie die brahmanischen Wedagelehrten auf den sonderbaren Gedanken hätten kommen sollen, die Hilfsaccente zu bezeichnen und den Hauptaccent unbezeichnet zu lassen. Wie noch heuzutage, so war es gewiss schon in sehr früher Zeit üblich, noch ehe die Wedas geschrieben wurden, die Sylben, die mit Accentzeichen versehen sind, durch Kopfbewegung hervorzuheben, und den Schülern zur Anschauung zu bringen. Der Anfänger im Auswendiglernen des Rigweda muss, um sich die mit Nachdruck gesprochenen Anudâttasylbe besser zu merken, beim Aussprechen derselben den Kopf senken; während der Aussprache des folgenden Udâtta muss er ihn wieder heben, aber erst bei der Aussprache des Swarita soll er vollständig gehoben sein. So wird auch jetzt noch durch Kopfbewegung, an deren Stelle beim Jadschurweda auch die Handbewegung treten kann, die Aussprache der Accente so sehr als möglich verdeutlicht, welche Verdeutlichung ganz zu der wirklichen Aussprache passt.

Als die Brahmanen anfiengen, die Wedatexte zu schreiben, was war natürlicher, als dass sie diese Kopfbewegungen durch entsprechende Zeichen ausdrückten? Für die tiefe Senkung des Kopfes, wie sie bei der Aussprache des Anudâtta eintrat, schrieb man einen wagrechten Strich unter der Linie, da die Lage des Kopfes dabei eine mehr wagrechte war; die allmählige Hebung des Kopfes wurde dann gar nicht, dagegen der Punkt, wenn er wieder seine volle Stellung einnahm, mit einem senkrechten Strich über der Sylbe bezeichnet. Hieraus geht klar hervor, dass die üblichste Accentbezeichnung nichts als eine Verdeutlichung der wirklichen Aussprache ist, wie sie zur Zeit als die Wedatexte zum erstenmale niedergeschrieben wurden, gebräuchlich war. Sonach fällt von selbst die Annahme, dass man sich erst später gewöhnt habe, die geschriebenen Accente wirklich auszusprechen, und die wirkliche Accentsylbe, weil unbezeichnet, unberücksichtigt zu lassen. Wer dieser Ansicht ist, hat vor allem die Frage zu beantworten, warum die Brahmanen nur die Nebenaccente bezeichnet, und den Hauptaccent unbezeichnet gelassen hätten, welche Beantwortung auf einleuchtende Weise kaum möglich sein dürfte.

Gehen wir nun nach dieser kritischen Darlegung der bis jetzt von europäischen Gelehrten veröffentlichten Ansichten über das Wesen des wedischen Accents zu der nähern Untersuchung desselben über. Da die Bezeichnung der Accente in den verschiedenen Wedas von grosser Bedeutung für diese Untersuchung ist, dieselbe aber noch nirgends umfassend und detaillirt genug dargestellt worden ist, so will ich im Nachgehenden versuchen, diese so gut als meine Hilfsmittel eben gestatten, darzulegen. Ich nehme dabei, um möglichst objectiv verfahren zu können, vorläufig keine Rücksicht auf die *Prâtis'âkhyen*, sondern stelle die Bezeichnung der Accente so dar, wie sie sich einem aufmerksamen Beobachter aus den Handschriften selbst ergiebt.

I.

Bezeichnung der Accente.

1. Rigweda und Atharwaweda.

Ich fasse die Accentbezeichnung, wie wir sie in den Handschriften des Rigweda und Atharwaweda finden, zusammen, da sie in beiden Wedas nicht bloss dem Wesen, sondern auch der Anwendung nach dieselbe ist, und ein Unterschied wenigstens in den mir zugänglichen Manuscripten, einem Samhitâtext des Atharwaweda von zwei verschiedenen Händen und aus verschiedener Zeit, und einem Padatext, nicht existirt. Whitney bemerkt in seiner Ausgabe des *Atharvaveda Prâtis'âkhya* (pag. 168), dass die Rikmethode der Accentbezeichnung in keiner der von ihm benützten Handschriften des Atharwaweda durchgehends befolgt sei, sondern dass der unabhängige sowohl als der sogenannte enklitische Accent innerhalb der Sylbe selbst bald durch einen Punkt, bald durch einen horizontalen Strich (wie diess auch in der *Mâitrâyaṇî Saṁhitâ* vorkommt, wie wir später sehen werden) angedeutet sei; der unabhängige Circumflex nach einem Gravis sei gewöhnlich durch eine schiefe nach oben quer durch die Sylbe gezogene Linie, oft aber auch durch eine convexe Linie unterhalb derselben bezeichnet; der Gravis habe, wie im Rik,

einen horizontalen Strich unten, sei aber ebenso oft durch einen Punkt bezeichnet. Derartige Verschiedenheit des Accentsystems bei einem und demselben wedischen Text werden wir bald bei dem Accent der *Mâitrâyaṇî* Samhitâ zu besprechen haben, wo auch der muthmassliche Grund angegeben werden soll.

Die Accentbezeichnung in allen uns bis jetzt bekannten Handschriften des Rigweda ist, wie indess bereits schon früher angedeutet wurde, folgende. 1) Der Anudâtta wird durch einen horizontalen Strich unter der Linie, der darauf folgende Udâtta gar nicht, und den diesem folgende Swarita durch einen senkrechten Strich über der Linie markirt. In allen Handschriften, die ich eingesehen, sind diese Accentstriche durch rothe Dinte bezeichnet. 2) Der Swarita kann indess ohne vorhergehende Udâttasylbe auch unmittelbar dem Anudâtta folgen, oder auch ganz unabhängig stehen. 3) Alle Sylben, die in einem Worte dem Udâtta vorhergehen, haben den Anudâttastrich; ebenso alle Sylben eines Wortes, wenn dasselbe gar keinen Udâtta hat. Diese Bezeichnung mehrerer sich folgender Sylben durch Anudâttastriche findet in ihrer Strenge nur im Padatexte ihre Anwendung, in der Samhitâ nur dann, wenn das Wort das eine solche Bezeichnung haben soll, am Anfange eines Verses oder Halbverses steht. 4) Der Udâtta wird nie bezeichnet, selbst dann nicht, wenn mit demselben ein einsylbiges Wort versehen ist, oder wenn sich mehrere Udâttas unmittelbar folgen. Im Samhitâtext erhält, wenn möglich, die Schlusssylbe des vorhergehenden Wortes den Anudâtta, die Anfangssylbe des folgenden, wenn möglich, den Swarita; im Padatext dagegen steht das monosyllabe Udâttawort einfach ohne alle Bezeichnung, und ist eben dadurch gekennzeichnet, während das einsylbige Anudâttawort den Anudâttastrich hat. 5) Die Sylben eines Wortes, welche dem Swarita folgen, haben, wenn kein neuer Udâtta im Anzuge ist, im Samhitâ wie im Padatexte, gar kein Accentzeichen. 6) Der Hauptunterschied der Accentbezeichnung des Samhitâ- von dem des Padatextes besteht in folgendem: in dem ersteren werden die aufeinander folgenden Worte als eine Wortkette betrachtet, die, wie in phonetischer, so in accentueller Wechselwirkung unter einander stehen. Schliesst z. B. ein Wort mit dem Udâtta, und beginnt das folgende mit zwei Sylben, wovon keine Udâtta ist, so wird die erste

Sylbe noch in den Accentbereich des vorhergehenden Udâtta gezogen, und hat das Zeichen des Swarita; ist dagegen die zweite Sylbe des folgenden Wortes ein Udâtta, so tritt statt des Swaritastriches ein Anudâttastrich ein, da es als wichtiger angesehen wird, den Anudâtta als den Swarita zu bezeichnen, wenn man nur die Wahl zwischen dem einen oder dem andern hat. Im Padatext steht phonetisch, wie accentuell, jedes Wort für sich ohne die geringste Rücksicht auf vorhergehende oder nachfolgende Worte; daher trifft es sich hier häufig genug, dass wir da, wo in der Samhitâ ein Anudâtta steht, einen Swarita, und da wo dort ein Swarita steht, einen Anudâtta haben, weil hier gar keine Rücksicht auf ein folgendes Accentgebiet zu nehmen ist. 7) Wenn einem sogenannten selbstständigen Swarita, dem kein Udâtta vorhergeht, ein anderer Swarita oder Udâtta in dem Samhitâtext folgt, so tritt eine eigenthümliche Bezeichnungsweise ein, die aber, wie wir später sehen werden, ein Streiflicht auf das wirkliche Wesen des indischen Accents wirft. Sie ist verschieden, je nachdem die Swaritasylbe lang oder kurz ist. Ist sie lang, so stehen nicht weniger als drei Accentzeichen, und zwar ein Anudâtta, ein Swarita und wieder ein Anudâtta. Um die zwei letztern anbringen zu können, wird nach der Swaritasylbe das Zeichen ३ gesetzt, über und unter welchem die betreffenden zwei Accente stehen. Ist die Swaritasylbe kurz, so stehen nur zwei Accente, Swarita und Anudâtta, welche über und unter einem १ geschrieben sind, das der Swaritasylbe folgt.

Zur Verdeutlichung der hier beschriebenen Bezeichnungsweise lasse ich nun Beispiele folgen.

Zu 1) पु॒रोहि॑तम् । य॒ज्ञस्य॑ । ऋ॒त्विज॑ं । दि॒वेदि॑वे

2) स्वः॑ । क्व॑ । सु॒भ्वः॑ (*Sam̃h.* सु॒भ्व१॒॑ः स्वाः) । वी॒र्यं॑ । उषो॒ व्यु॑च्छा (*Sam̃h.*)

3) म॒नी॒षा । प्रि॒य॒मे॒ध॒वत् । हि॒र॒ण्य॒ग॒र्भः । अ॒ज॒न॒य॒न्त॒ ।

4) इत् । न । ग्नाः । *Sam̃h.* गा न । ब॒हिर्न यत्

5) गभ॑स्त्योः । असा॑मिभिः । अवा॑चक्षम् । हिर॑ण्यवर्णौ । अगृ॑भीतशोचिषः ।

6) *Sam̃h.* यु॒ंजंति॑ ब्र॒ध्नम॑रु॒षं चरं॑तं॒ परि॑ त॒स्थुषः॑ ।

Pada यु॒ंजंति॑ । ब्र॒ध्नं । अ॒रु॒षं । चरं॑तं । परि॑ । त॒स्थुषः॑ ।

7) *S.* क्वे॒३॒॑दानी॑। *P.* क्व॑ इ॒दानी॑ *S.* न॒द्यो॒३॒॑ रोरु॑°। *P.* न॒द्यः॑ रोरु॑वत्।
S. यो॒३॒॑ह्यो॑। *P.* यः अ॒ह्यः। *S.* सु॒भ्व१॒॑ः स्वाः। *P.* सु॒भ्वः॑ स्वाः।
S. व्य१॒॑र्थिनः॑। *P.* वि अ॒र्थिनः॑।

2. Die verschiedenen S'âkhâs des Jadschurweda.

a) Tâittirîyâ Sam̃hitâ.

Die Accentbezeichnung in den verschiedenen *S'âkhâs* des Jadschurweda schliesst sich im wesentlichen an die des Rig- und Atharwaweda an, ja sie ist zum Theil fast ganz identisch. Unter den drei mir vorliegenden *S'âkhâs* des Jadschurweda, nämlich der *Tâittirîyâ, Vâjasaneyî,* und *Mâitrâyaṇî Sam̃hitâ* zeigt die Accentbezeichnung der erstern kaum eine nennenswerthe Abweichung von der im Rig- und Atharwaweda gebräuchlichen. Der einzige Unterschied besteht in der Bezeichnuug des sogenannten *Kampa* (s. 7 bei dem Rigwedaaccent). In den zwei Handschriften der Samhitâ, die mir zu Gebot stehen, ist die Bezeichnung öfter ungleich. Um den Unterschied den Lesern recht anschaulich zu machen setze ich die Bezeichnung des *Kampa*, so weit ich sie bemerkt habe, in beiden her; die eine ist mit *A,* die andere mit *B* bezeichnet.

II 1, 6, 5. A. देव॒त्यो॑२॒ ह्ये॑ष B. देव॒त्यो॑३॒॑ ह्ये॑ष
II 2, 11, 5. A. आसं॒ ते३॒॑ न्यो॑न्यस्मै B. आसं॒ ते॑३॒॑ न्यो॑°
V 2, 1, 7. A u. B. सृ॒ष्टो॑ ३॒ भ्ये॑तया
V 4, 3, 3. A. जिहीत॒ सो॑३॒ र्को॑ भवत् B. जिहीत॒ सो॑१॒ र्को॑ भवत्
(Ebenso VI 4, 2, 3 in beiden Handschriften.)
VI 1, 5, 1. A. प्राजा॑न॒न्ते१॒ न्यो॑न्यम् B. प्राजा॑नं॒ ते ३॒ न्यो॑न्यम्
VI 1, 11, 2. A. देव॒त्यो॑ १ ह्ये॑त B. देव॒त्यो॑ ३॒ ह्ये॑त°
VI 1, 11, 5. A. विश्वा॑नि॒ ह्ये॑१॒षो॑ B. विश्वानि॒ ह्ये३॒॑षो॑
VI 2, 2, 1. A. आस॒न्ते॑१॒ न्यो॑न्यस्मै B. आसं॒ते३॒॑ न्यो॑न्यस्मै
VI 2, 2, 2. A. नः॒ प्र॒थ॒मो॑१॒ न्यो॑न्यस्मै। B. नः॒ प्र॒थ॒मो॑३॒॑ न्यो॑न्यस्मै

VI 3, 2, 5. A. मनु॒ष्यो॑१॒ ह्ये॑ष B. मनु॒ष्यो३॒ ह्ये॑ष

VI 3, 4, 2. A. दे॒व॒त्या॑१॒ँ ह्ये॑तद् B. दे॒व॒त्याँ३॒ ह्ये॑तद्

VI 4, 9, 2. A. अपू॑तो॒ ह्ये॑१॒षो॑ B. अपू॑तो॒ ह्ये३॒षो॑

VI 4, 10, 1. A. ऽसु॒रा॒स्ते॑१॒ न्यो॑न्यं B. ऽसु॒रा॒स्ते३॒ ए[1] न्यो॑न्यं

VI 6, 8, 1. A. वी॒र्यं॑ १ व्य॑भजंत B. वी॒र्या३॒ं व्य॑भजंत

Diess sind alle Beispiele, die ich in meinen Handschriften finden konnte. Ihre Zahl ist, wenn man den nicht geringen Umfang der Tâittirîyâ-Samhitâ bedenkt, verhältnissmässig sehr gering, weit geringer als im Rik und Atharwaweda. Der Grund ist einfach der, weil der *Kampa* in der Tâittirîyâ Samhitâ nur dann eintritt, wenn dem Swarita ein anderer Swarita folgt, welche Fälle nicht allzuhäufig vorkommen, während im Rik und Atharwa der Kampa auch vor einem Udâtta Statt hat. Die hier verzeichneten Fälle treten nur bei dem sogenannten *abhinihita* und *kshaipra Sandhi* ein, d. h. wenn ein anlautender Vokal elidirt oder ein auslautender in seinen entsprechenden Halbvokal verwandelt wird. Wie eine nur flüchtige Vergleichung der Bezeichnungsweise des Kampa in beiden Handschriften zeigt, so ist sie bei denselben Stellen in beiden häufig ungleich. Der Kampa ist bald mit ३, bald mit १, ja sogar mit २ bezeichnet; die Zahl hat bald zwei Accentzeichen, wie immer im Rik und Atharwa in solchen Fällen (Anudâtta und Swarita), bald nur eines (den Anudâtta), oder auch gar keines, wie in VI 2, 2, 1. und VI 6, 8, 1. Zwei Accentzeichen stehen indess nur auf und unter ३. १ hat stets nur den Anudâtta, während im Rik diese Ziffer ebenfalls mit den zwei Accentzeichen versehen ist. Die der Zahl vorhergehende Sylbe hat meist das Zeichen des Swarita, doch nicht immer.

Aus diesem Schwanken und dieser Ungleichheit der Bezeichnung sieht man klar, dass nicht einmal in einer und derselben Handschrift

---

1) Das *ê* ist hier im Manuscript stehen geblieben, während die doppelten Vokale *te ê ô ô* u. s. w., die häufig in dieser Handschrift beim *Kampa* zuerst standen, sonst immer ausgestrichen sind.

eine feste Regel hierüber herrschte. Da indess die beigefügte Zahl fast immer mit Accentzeichen versehen ist (wo diese fehlen, ist es sicher ein Fehler in der Handschrift), so dürfen wir mit ziemlicher Sicherheit den Schluss ziehen, dass die Zahlen nur als Stütze dienen, um die Accentzeichen ausdrücken zu können, hauptsächlich wegen des Anudâtta, da dieser, wenn zwei Swaritas zusammentreffen, dem zweiten nothwendig vorhergehen muss. Hiebei war es ziemlich gleichgültig, ob diese Zahl १, oder २, oder ३ war, da alle diese vorkommen, ohne dass man den geringsten Unterschied auffinden kann. Wenn es in den oben angeführten Beispielen vorkommt, dass wir drei Swaritas nach einander haben, so dürfte dieser Umstand etwa so zu erklären sein, dass der erste Swarita verlängert gesprochen wird, oder dass, wenn die Sylbe drei Moras hat, wie es bei der eigentlichen Pluti ३ der Fall ist, zwei Moras dem Swarita gehören, der dann zweimal bezeichnet sein kann.

Gelegentlich kommt im Fall des Kampa, wie in der *Mâitrâyaṇî-Saṁhitâ,* und im *Sâmaveda* auch Dehnung des Vokales vor, der dem Kampa unterworfen ist, wie VI 6, 8, 1. in *B* bei वी॒र्या३॑ während *A* nur वी॒र्यं॑ hat. Dieser Kampa ist, wenn er ३ hat, oft schwer von der eigentlichen Pluti, die ebenso bezeichnet wird, zu unterscheiden. Die Sylbe, welche Pluti hat, ist immer Udâtta, auch in dem Falle, dass dieser auf derselben nicht Statt hat. Auf diese Weise geschieht es, dass ein Wort mehrere Udâttas hat, und dass zwei in demselben Worte sich sogar unmittelbar folgen. Beispiele:

VI 1, 9, 1. A. वि॒चित्यः॒ सोमा३ न वि॒चित्या३

B. वि॒चि॒त्यः सोमा३ न वि॒चित्या३ [1])

VI 3, 8, 1. A u. B. प॒शू३र्ना न्वा॒रभ्या३

---

1) Die abweichende Accentuation des Wortes विचित्यः in *B* ist beachtenswerth. Der Udâtta der Sylbe *chi* ist in einen Anudâtta, und der Anudâtta unter *tya* in einen Udâtta verwandelt. Da diese Erscheinung auch in der *Mâitrâyaṇî Saṁhitâ* vorkommt, so ist diese Accentuation auch in diesen Beispiele in *B* nicht etwa eine bloss zufällige, oder ganz fehlerhafte, sondern sie hat, wie wir sehen werden, ihren Grund.

VI 4, 3, 4, A u. B. अध्वर्यो वेरपाऽ

VI 6, 2, 3, A u. B. प्रत्यतिष्ठिपाऽ यज्ञपताऽ विति

(Weitere Beispiele siehe in Whitney: *The Tâittirîya Prâtis'âkhya* pag. 323. 24).

Im ersten hier gegebenen Beispiele hat das Wort *Soma*, das sonst *Somâ*, mit dem Udâtta auf *so*, und dem Swarita auf *ma* accentuirt ist, zwei Udâttas; ebenso *yajnapatâu*, auf *na* und *ân*, während es sonst nur auf *na* einen Udâtta hat, und *pratyatishṭhipâ* (für *pratyatishṭhipo*), auf *pra* und *pâ*. Der Grund dieser Erscheinung ist einfach zu erklären. In allen den Fällen, in welchen Pluti mit mehreren sich folgenden Udâttas vorkommt, soll ein Zweifel oder eine Frage auf diese Weise ausgedrückt werden. Gerade bei der Frage und dem Zweifel hebt sich die Stimme; der Ausdruck dieser Hebung ist der Udâtta; zugleich verweilt sie länger in diesem Tone, als sonst gebräuchlich, wodurch die Pluti entweder einer ursprünglichen Udâttasylbe hervorgerufen, oder diejenige Wortsylbe derselben unterworfen wird, auf welcher die Stärke der Frage oder des Zweifels hauptsächlich sich concentrirt. Hiebei macht es keinen Unterschied, ob das Wort auf einer andern Sylbe schon einen Udâtta hat, oder nicht.

In dem Tâittirîya Brâhmaṇa ist dasselbe Accentuationssystem, wie in der Samhitâ befolgt; daher ich Beispiele davon zu geben unterlasse.

b) Mâitrâyaṇî Saṁhitâ.[1])

In den in meiner Sammlung befindlichen zwei Handschriften dieser Samhitâ sind zwei verschiedene Accentuationssysteme angewandt. Beide Handschriften sind indess nicht vollständig, sondern ergänzen sich gegenseitig. Die ältere im Jahr 1590 geschriebene umfasst nur das *Madhyama Kâṇḍa*, die jüngere nach einer in Nassik befindlichen Copie gemachte Abschrift, das erste und dritte *Kâṇḍa*, nebst einem Anhang, der als

1) Ich verweise hier auf die Notiz, welche ich in meiner Abhandlung 'Brahma und die Brahmanen' pag. 31—34 über diese in Europa bis jetzt unbekannte wedische Samhitâ gegeben habe.

viertes bezeichnet wird. Das in der jüngern angewandte Accentuationssystem stimmt im allgemeinen mit dem des Rigweda, und der Tâittirîya Samhitâ überein, jedoch mit folgenden Abweichungen.

1) Die dem Swarita bei den *kshaipra*, *abhinihita*, und *pras'lishṭa Sandhis*, sowie bei der contrahirten *jâtya* Sylbe vorhergehende Anudâttasylbe hat gewöhnlich Pluti ३, mag sie kurz oder lang sein, ohne dass eine Verlängerung des Vokales Statt hat, wie es oben bei der Tâittirîya Samhitâ bemerkt worden ist. Beispiele:

I, 1, 2. 2, 10. 2, 15. प्रस॒३वे॒ श्विनोः I, 2, 6. उ॒३र्व॒न्तरि॑क्ष॒ꣳ
I, 2, 8. अग्ने॑ आंगिरो३यो॒ स्यां I, 2, 10. यु॒यो३ध्य॒स्मद्वे॑षा॒ꣳसि
I, 2, 12. परि॑षद्यो॑ स्यास्त॒३व्यो॒ नमो॑ सि
I, 4, 12. सो॑त्त॒रार्धे हो॑त॒३व्या॒ तत॒ो यो॑त्त॒रा सा रक्षो॒ दे॒व॒३त्या॒ या सो॑म॒स्याज्य॑भागस्य
I, 4, 13. प॒शव॒ो वा आ॑हु॒तयो॒ रु३द्रो॒ मिः I, 4, 3. तू॒३प्नो॒ हं तू॒प्नस्त्वं

2) Diese Pluti der vorhergehenden Anudâttasylbe findet aber, wie eine nähere Betrachtung der eben angeführten Beispiele zeigt, welche leicht bedeutend vermehrt werden könnten, nur dann Statt, wenn der Swaritasylbe unmittelbar noch eine Udâttasylbe folgt; und in diesem Falle wird, wie aus den obigen Beispielen erhellt, der Swarita stets in den Anudâtta verwandelt. Diess ist so durchgängig Regel, dass selbst der *jâtya*, welches eigentlich der selbstständigste Swarita zu sein scheint, derselben unterworfen ist. Siehe das instructive Beispiel I 2, 15: स्व॑रिहि॒३ स्व॒र्महि॒ꣳ स्वः॑ प॒शुभ्यो॑ लोक॒विद॑सि. Hier sieht man deutlich, dass *svar* nur dann den Anudâtta hat, wenn unmittelbar ein Udâtta folgt, aber nicht, wenn dieses nicht der Fall ist. Vergleiche auch हो॑त॒३व्य॒ꣳ यत् mit हो॑त॒व्यं॑ दे॒वे॒षवो॒ वा in I 4, 13. Im ersten Beispiel hat die Sylbe *vyaṁ* von *hotavyaṁ* den Anudâtta, und die vorhergehende *ta* Anudâtta mit Pluti, weil auf *vyaṁ* der Udâtta *yat* folgt; im zweiten Beispiel dagegen hat *vyaṁ* regelrecht den Swarita *(jâtya)*, weil die folgende Sylbe *de* weder einen Udâtta noch einen Swarita hat.

3) Wird ein auf die angegebene Weise in einen Anudâtta verwandelter Swarita von zwei weitern Udâttas unmittelbar gefolgt, so erhält die ursprüngliche Swarita- und nicht, wie sonst die vorhergehende Anudâttasylbe das Plutizeichen ३. Beispiele:

I, 4, 5. दक्षिण॒तो॒३ ग्निमुप॑तिष्ठेत III, 1, 2. अ॒३र्क्वो॒३ र्क्वो॒ ग्निर॒र्क्वेण

Das letztere Beispiel ist das instructivste, weil hier das Wort *arka*, das den Udâtta auf der letzten Sylbe hat, jedesmal etwas abweichend, aber ganz in Uebereinstimmung mit den angegebenen Regeln accentuirt ist. Das erstemal ist der ursprüngliche Udâtta wegen des *abhinihita Sandhi* (Ausstossung des anlautenten *a*) Swarita geworden, und durch Anudâtta mit Pluti eingeleitet; dieser Swarita aber ist, weil unmittelbar wieder eine solche Swaritasylbe, und dieser ein Udâtta folgt, in den Anudâtta mit Pluti verwandelt; das zweitemal ist der Swarita Anudâtta ohne Pluti geworden, weil nur noch ein Udâtta folgt.

4) Trifft ein Udâtta mit einem Swarita zusammen, dem wieder ein Udâtta folgt, so hat der Udâtta das Plutizeichen, aber keinen Anudâttastrich; der Swarita aber hat den Anudâttastrich und kein Plutizeichen. Beispiele: I, 5, 5. गाय॒त्रो॒३ ह्य॒ग्निः; ibid. उ॒भौ॒३ ह्ये॒तौ; अ॒ग्नि॒३ र्ह्य॒स्यां; ए॒ष॒३ ही॒दꣳ III, 1, 3. ए॒ष॒३ यो॒ ग्निं

Aus den hier aufgestellten Regeln folgt zur Genüge, dass die Pluti dazu dient, um einen Swarita und Udâtta, die sich folgen, oder auch zwei Udâttas einzuleiten; die Stimme nimmt einen länger dauernden nachdrücklichen Anlauf, der durch Pluti bezeichnet wird, um desto länger bei den folgenden Sylben in der Höhe verweilen zu können. Hiebei drängt sich indess eine merkwürdige, und wie wir später sehen werden, für die richtige Auffassung des Wesens des wedischen Accents wichtige Beobachtung auf. Ein ursprünglicher Udâtta, wie in *dakshiṇata's*, der in dem *abhinihita Sandhi* in den Swarita verwandelt wird, wird, wenn noch zwei weitere Udâttas folgen, in einen Anudâtta verwandelt.

Betrachten wir nun etwas näher das eigenthümliche Accentsystem, das sich in meiner alten Handschrift des *Madhyama Kâṇḍa* der *Mâitrâyaṇî Saṁhitâ* findet.

1) Der Anudâtta wird durch einen wagrechten Strich unter, der Udâtta durch einen senkrechten Strich über der Linie (wie sonst der Swarita) und der darauf folgende Swarita durch einen wagrechten Strich quer durch die damit versehene Sylbe[1]) bezeichnet. Diess ist die regelrechte Bezeichnung in normalen Fällen, wenn für alle Accente Platz ist.

II, 1, 1. ऐ॒न्द्रा॒ग्नमे॑का-दशकपालं

2) Alle in einem zu Anfange eines Satzes stehenden Worte der Udâttasylbe vorausgehenden Sylben werden mit dem Anudâtta bezeichnet, nicht bloss die unmittelbar vorhergehende, gerade wie diess auch bei der Accentuation des Rigweda und der Tâittirîya Samhitâ der Fall ist.

II, 2, 3. बा॒र्ह॒स्प॒त्यं॑

3) Zwei Udâttas, durch den senkrechten Strich bezeichnet, können sich unmittelbar folgen.

II, 7, 12. उ॑दि॑द्व-पतु

4) Der auf einen Udâtta folgende Swarita ist durch drei kleine Striche über der Linie bezeichnet, wenn sofort ein nothwendiger Anudâtta in dem Worte folgt.

II, 1, 1. नि॑र्वपे॒द्य॑स्य-; vgl. dagegen II, 1, 4. नि॑र्व-पेत् ब्राह्म॒णः

In dem letztern Beispiele folgt der Sylbe *va* keine Sylbe mit nothwendigem Anudâtta, sondern in dem sogenannten *Prachaya* Tone, den man als indifferente Mitte zwischen Anudâtta und Swarita bezeichnen kann; desswegen sind die drei kleinen Striche weggelassen und der Swarita auf die in diesem *Kâṇḍa* gewöhnliche Weise bezeichnet.

5) Der Swarita in der *jâtya* Sylbe und bei dem *abhinihita* und *kshaipra Sandhi* wird durch ein Häckchen ᳲ unter dem Worte bezeichnet, wenn eine Anudâtta oder *Prachaya* Sylbe folgt.

Beispiele: II, 1, 1. वी॒र्यॄ॑मिन्द्रा॒ग्नी॑; II, 1, 3. व्या॒र्ध्यत, व्यृ॒ध्यते;

II, 1, 8. समा॒न्या॒मृ॒द॑श्च॒रु; ते॒स्मै॒ वृ॑ष्टिं प्र॑य-च्छन्ति; II, 1, 9. सो॒ स्मै॒ वा॑जं;

II, 3, 8. स्वि॒ष्टिन्न॒स्ता॑ᳲ; II, 6, 4. सिनीवा॒ल्यै॒, कु॒ह्वै॒; II, 3, 4. प्रा॒णो॒ सि

1) Da zur correkten Darstellung dieses Accents besondere Typen erforderlich wären, so kann hier derselbe nur annähernd richtig durch einen an die Mitte der damit versehenen Sylbe gefügten Querstrich bezeichnet werden.

6) Wenn dem in 5) genannten Swarita ein Udâtta folgt, und ein anderer Udâtta oder gewöhnlicher Swarita vorhergeht, so wird derselbe durch den Anudâttastrich nebst einem Doppelhäckchen ꣳ bezeichnet.

Beispiele: II, 2, 2. श॒त॑वी-र्या॒ꣳ आ॑यु॒रे॒व वी॒र्य॒माप्नोति; II, 3, 1. शा॑न्त्या॒ꣳ अ॑नि-र्मार्गाय; II, 4, 2. अ॑थो॒ꣳ इ॑ड-ाया॒ꣳ अ॑वि-दो; II, 7, 3. वि॒श्व॑भरा॒ꣳ अ॑थ-र्वा; पु॒त्र॑ ई-धे॒ꣳ अ॑थ-र्वणः; II, 7, 5. व्य॑स्य॒न्वि॑श्वा॒ꣳ अ॑नि॑रा॒ꣳ अ॑मी-वा नि॒षीद॑-न्नो॒ꣳ अ॑प-दुर्म्म॒तिं ज॑हि-

7) Folgt auf einen durch eine *jâtya* Sylbe, oder durch den *kshaipra, abhinihita* und *pras'lishṭa Sandhi* veranlassten Swarita ein Udâtta, so tritt gerade, wie in der jüngern Handschrift, in den oben berührten Fällen Pluti bei der dem Swarita vorhergehenden Anudâttasylbe ein, und dieser wird gleichfalls in einen Anudâtta verwandelt.

Beispiele: II, 1, 2. सꣳवत्स॒३रो॒ न्ना॑द्य-स्य; II, 1, 3. ए॒वा॑ग्ने॒३यो॒ ग्नीषो॑मा-भ्या॒ꣳवै वी॒३र्ये॒णे॑न्द्रो-वृत्र॑महन्; II, 1, 5. सं प्र॒३त्ये॒वैना॒ꣳ उ॑प-ासरत्;

II, 5, 3. वि॑ष-मानिव॒३ ह्री॒मा॑ल्लो॒का॑न्; II, 7, 9. अ॒३प्स्वं॒त॑र्नृ॒च॑क्षा-

Weitere auf Regeln rückführbare Abweichungen von dem System des Rik- und Atharwaweda konnte ich in meiner Handschrift nicht auffinden; auch die in der jüngern Handschrift vorkommenden unter 3) und 4) oben notirten Eigenthümlichkeiten habe ich vergebens darin gesucht. Dagegen bemerkte ich noch ein Paar Eigenthümlichkeiten in der Accentbezeichnung, ohne sie auf ein Gesetz zurückführen zu können. So treffen wir auf einer und derselben Sylbe öfter zweimal den Udâttastrich, aber so, dass er jedesmal auf einem andern Buchstaben steht, z. B. II, 3, 3. त्रि॒ष्टु॑प्छन्दा॒ः; II, 3, 6. इव॒३ह्येत॑त्; ibid. प॒शून्प्र॑ज-नयति

Auch findet sich der Anudâtta und Udâttastrich auf ein und derselben Sylbe zugleich, z. B.: II, 3, 3. ब्र॑ह्म॒न्प्र॑ति-ष्ठितस्

Auch kann ein Wort auf zwei einander unmittelbar folgenden Sylben jedesmal einen Udâttastrich haben.

Beispiel: II, 3, 6. पा॑क्ताः प॒श॑वः॒ पा॑क्तः॒ पु॑रु॑षो॒ या॑व-ान्

Ausser diesen zwei Udâttastrichen kann ein Wort auch noch das

Zeichen des sogenannten unabhängigen Swarita, das Häckchen ‿ haben. Beispiel: II, 2, 7. वायव्यां

In einer Stelle II, 6, 12. findet sich das Wort *brahman* in einer viermal wiederkehrenden Fügung viermal mit zwei Udâttas und einem १ und viermal mit einem Udâtta auf der letzten Sylbe accentuirt.

ब्रह्मा॑१स्त्वं ब्रह्मा॑सि

Der Umstand, dass in einer und derselben Samhitâ der Accent nicht auf ein und dieselbe Weise bezeichnet ist, dürfte auffallen, ist aber nicht schwer zu erklären. Da die zwei verschiedenen Accentuationsmethoden nicht in einer und derselben Handschrift angewandt sind, sondern jedes in einer verschiedenen Handschrift sich findet, so liegt der Schluss nahe, dass jede dieser zwei Accentuationsweisen einer verschiedenen *S'âkhâ* derselben Samhitâ angehört. Und wirklich gab es verschiedene *S'âkhâs* der *Mâitreyis*, deren bald sechs, bald sieben aufgezählt werden.

c) *Vâjasaneyî Samhitâ.*

Hier stimmt die Accentuation im Allgemeinen mit der des Rik und Atharwaweda überein, so dass der Anudâtta ebenfalls durch einen wagrechten Strich unter der Linie, der Udâtta gar nicht, und der Swarita in den gewöhnlichen Fällen ebenfalls durch einen wagrechten Strich über der Linie bezeichnet wird. Verschiedenheit der Bezeichnung findet sich nur bei einigen speziellen Fällen des Swarita, die indess mit der in denselben Fällen eben beschriebenen Accentuationsweise der ältern Handschrift der *Mâitrâyaṇî Samhitâ* stimmt. Indess findet sich auch hier wieder eine kleine Abweichung in den zwei noch existirenden *S'âkhâs* der *Vâjasaneyî Samhitâ,* worauf wir auch oben die Unterschiede der zwei in der *Mâitrâyaṇî-Samhitâ* vorkommenden Accentuationssysteme zurückgeführt haben.

Was nun die eben kurz angedeutete Verschiedenheit in der Bezeichnung des Swarita betrifft, so bezieht sie sich nur auf diejenigen Fälle, wo der sogenannte selbstständige Swarita einzutreten hat, wie bei der *jâtya* Sylbe, und den *abhinihita, kshaipra* und *pras'lishṭa Sandhis.* In

allen diesen Fällen verschmelzen zwei Sylben, wovon die erste den Udâtta, die zweite den Swarita haben soll, zu einer einzigen, und verursachen Modificationen in der Accentuation. Hiebei ist es nun von Wichtigkeit, ob der Swarita in einem solchen Falle ganz zu Anfang, oder ganz am Ende eines Verses oder Satzes, oder im Contexte steht, d. h. wenn ihm Accente vorhergehen und folgen. In allen Fällen wird wieder ein Unterschied gemacht, je nach dem was vorhergeht und folgt, d. h. ob ein Udâtta oder Swarita vorhergeht oder folgt, oder ob ein *Prachaya* oder Anudâtta folgt. Je nach der einen oder andern dieser Bedingungen ist die Bezeichnung des Swarita eine verschiedene.

1) Steht der eben beschriebene Swarita am Anfang eines Verses, oder Satzes und folgt ihm ein Udâtta oder anderer derartiger Swarita, so wird er mit dem Anudâttastrich bezeichnet, eine Umwandlung, die wir oben in ausgedehnterem Masse bei den beiden *S'âkhâs* der *Mâitrâyaṇî Saṁhitâ* gefunden haben. Beispiele: यो सौच॑; क्र स्व॑ः (für क्र॑ स्व॑ः) Derselbe Fall tritt ein, wenn diesem Swarita ein Udâtta vorhergeht. Beisp.: पृष्टात्स्व॒र्ज्योति॑ः Steht der Swarita in solchem Falle aber am Ende eines Verses oder Satzes, so bleibt die ursprüngliche Bezeichnung durch den senkrechten Strich. Beisp.: प॒र॒मँ स्व॑ः Dieselbe bleibt auch im Anfange, wenn eine *Prachaya*-Sylbe folgt. Beisp.: व्यु प्रथते (29,29).

2) Folgt diesem Swarita im Context ein Udâtta, so wird an der Stelle des gewöhnlichen Swaritazeichens ein Doppelhäckchen ˓ (ohne Anudâttastrich) angewandt, wie wir es oben bei einer *S'âkhâ* der *Mâitrâyaṇî Saṁhitâ* gesehen haben. Beisp.: गच्छतु स्व॒र्ज्योति॑ः (6, 21ⁿ); योऽस्मान्; व्यन्तरि॑क्षं; अ॒भीमं (38, 17ᵃ). In der *Kaṇva S'âkhâ* wird indess in diesem Falle, wie in 1), der Anudâttastrich gesetzt. Beispiel: आ॒स्ये॒ यासा॑म्.

3) Folgt diesem Swarita aber eine *Prachaya*-Sylbe, oder ein nothwendiger Anudâtta, so wird er, mag ein wirklicher Anudâtta, oder ein erst nach 1) aus Swarita entstandener vorhergehen oder nicht, durch ein besonderes Zeichen ⌞, das eine Vereinigung des senkrechten Swarita- und des wagrechten Anudâttastriches ist und unter die Linie gesetzt

wird, bezeichnet. Beispiele: आस्येन; सिँह्यसि; क्व स्वरस्ति; न्युप्तः; समुद्रो ऽभ्यवहियमाणः 8, 59[b]); मनुष्यानन्तरिक्षं (8, 60); उर्वन्तरिक्षं वीहि (11, 15). Dasselbe Zeichen wird unter die Swaritasylbe gesetzt, wenn sie am Ende eines Verses oder Satzes steht. Beisp.: असुर्यम् (8, 24); सदस्यैः (7, 45[d]). Diese eigenthümliche Bezeichnung des Swarita findet indess nur in der *Madhyandina S'âkhâ* Statt, während in der *Kaṇva S'âkhâ* derselbe auf die gewöhnliche Weise bezeichnet wird: आस्येन.

Ausser den eben beschriebenen eigenthümlichen Bezeichnungen des Swarita finden wir in der *Vâjasaneyi-Saṁhitâ* öfter ein Plutizeichen, bald mit २, bald mit ३ bezeichnet, angewandt. In welcher Beziehung dieselben indess zum Accent stehen, ist nicht so recht ersichtlich, wie wir diess im gleichen Fall in der *Tâittirîya* und der *Mâitrâyaṇî Saṁhitâ* gefunden haben. Das Zeichen २, das hier mit besonderer Vorliebe gebraucht wird, während es in den andern *S'âkhâs* des Jadschurweda, die wir kennen, kaum das eine oder anderemal vorkommt, kann bei allen drei Accenten angewandt werden; desswegen hat es gar keine nähere Beziehungen zu irgend einem derselben. Da es immer am Ende eines Wortes nach einem Anunâsika ँ steht, wenn das folgende Wort mit einem Vokale beginnt, scheint es anzuzeigen, dass der von dem Anunâsika gefolgte lange Vokal trotz der Nasalirung nur mit zwei Moras zu sprechen sei. Jedesmal folgen in einem solchen Falle dem Anunâsika noch zwei Striche ॥, nach welchen sogar das zur Accusativendung des Plurals gehörige *r* gesetzt, also eigentlich von seinem Vokal getrennt ist. Beisp.: महाँ२॥इन्द्रो य; वृष्टिमाँ२॥ऽइव (7, 40); मरुत्वाँ२॥ऽइन्द्र (7, 38); परिधीँ२॥रपोर्णु (19, 53); शचूँ२॥रपमृधो. Die zwei Striche deuten wohl eine kurze etwa auch zwei Moras dauernde Pause an, ehe in der Recitation weiter gefahren wird.[1])

1) Nach einer von A. Weber in seiner Ausgabe und Uebersetzung des *Vâjasâneyi Prâtis'âkhya* (Indische Studien, 4 Bd. pag. 207) gemachten Bemerkung, sind die Fälle, wenn dem Anunâsika ein *û* oder *î* vorhergeht, in Chambers 29, mit १॥ markirt, dagegen bei *â* ँ २॥ beibehalten. Ein ähnlicher Wechsel zwischen १, २ und sogar ३ findet sich in meinen Handschriften der *Tâittirîya Saṁhitâ*, wie ich oben bemerkt habe. Dieselbe Erscheinung findet sich auch in manchen Handschriften des Rigweda bei schliessendem Nasal und folgendem Vokal. S. Max Müller's Preface zum 1sten Bande seiner grossen Ausgabe des Rigweda pag. XII Note.

Das Zeichen ३ dagegen steht, wie in der *Tâittirîya Saṁhitâ*, in einiger Beziehung zum Accent, wenn auch hier nicht so ausschliesslich, wie dort. Die damit versehene Sylbe ist mit dem Udâtta zu sprechen, auch wenn dieselbe (ohne dieses Zeichen) sonst diesen Accent nicht hat, oder wenn das Wort schon auf einer andern Sylbe mit dem Udâtta versehen ist. Beisp.: स्वर्लाजी३ञ्छाची३न्यव्ये (23, 8ᵉ); अग्ना३इ (8, 10); आ॒सी३दु॒परि॑ स्विदासी३त्ँ (33, 74). Im letzteren Beispiele hat *îd* nicht den Udâtta, wie im ersten, sondern ist *Prachaya,* d. h. eine Hebung der Stimme findet bei seiner Aussprache nicht Statt, weil es das zweite Glied einer disjunktiven Frage ist. Ebenso hat in आवि॑वेशाँ३ (23, 49) das *â*ᵕ३ nicht den Udâtta, was wohl daher kommt, dass diese Sylbe ganz am Ende eines Verses steht, wo Hebungen nicht beliebt sind. (Vgl. das *Vâjasaneyi Prâtis'âkhya* 2, 50—54.)

3. Bezeichnung des Accents im Sâmaveda.

Unter allen wedischen Accentsystemen ist unstreitig das des Sâmaweda das verwickeltste und am schwersten zu begreifende; doch dürfte es bei näherer Untersuchung gelingen, nicht nur dasselbe vollständig zu verstehen, sondern auch seine principielle Uebereinstimmung mit den Systemen des Rik und des Jadschurweda nachzuweisen. Der einzige Versuch einer Darstellung desselben, der bis jetzt gemacht worden ist, ist, soweit mir bekannt, die oben erwähnte Abhandlung von Benfey, die indess sich auf die blosse Aufzählung der verschiedenen Arten von Accentbezeichnung, wie sie sich im Sâmaweda findet, beschränkt. Ueber das zu Grunde liegende Princip sagt er nichts. Auch Whitney[1]) scheint keine Untersuchungen darüber angestellt zu haben. Denn er sagt, 'dass die Erklärung dieses verwickelten Systems bis jetzt noch nicht gefunden sei.' Doch zur Sache. Bei rein äusserlicher Betrachtung finden wir im Sâmaweda folgende eilf Arten der Accentbezeichnung:

1) In seiner 'Examination of Dr. Haug's Views respecting Sanscrit accentuation' in den Proceedings of the American Oriental Society of May 1871 pag. X. Ich werde diese Examination gegen Ende dieser Abhandlung ausführlicher beleuchten.

1) Die Zahl ९ über der Sylbe; 2) die Zahl २; 3) die Zahl ३; 4) २उ; 5) २१; 6) ३क; 7) ९२१; 8) Pluti (३) mit २ über der Sylbe; 9) Pluti mit ९; 10) Pluti ohne eine Zahl; 11) gar kein Zeichen.

Die sieben ersten sind die in phonetischen Lehrbüchern sogenannten sieben Accente des Sâmaweda, die eine auffallende Aehnlichkeit mit den Bezeichnungen in den *Gânas*[1]) haben, aber nicht damit verwechselt werden dürfen. Eine nähere Betrachtung zeigt jedoch, dass diese so unlösbar verwickelt scheinende Accentuation mit der einfachen des Rigweda vollkommen identisch ist, so dass, wer das Princip der Accentbezeichnung im Sâmaweda versteht, jeden Rikvers mit den richtigen Sâmaaccenten versehen kann.[2]) Ja die Uebereinstimmung ist so gross, dass solche Besonderheiten, wie die Zahlen ९ und ३ beim *Kampa*, im Sâmaweda ihre Berücksichtigung finden. Die Accente werden nicht, wie beim Rigweda, durch wagrechte und perpendiculäre Striche, sondern durch kleine über die Sylbe gesetzten Zahlzeichen ausgedrückt, wie aus der obigen Aufzählung erhellt. Es sind ihrer drei Hauptaccente, durch ९, २, ३, ausgedrückt, die im Ganzen den drei Accenten des Rigweda: Udâtta, Anudâtta und Swarita entsprechen.

Was das Verhältniss dieser drei Zahlen zu den drei Accenten des Rigweda betrifft, so kann man sagen, dass ९ dem Udâtta, २ dem Swarita, und ३ dem Anudâtta im Allgemeinen entspricht. Indess entspricht nur ३ in allen Fällen der Anudâttasylbe vor einem Udâtta und Swarita, sowie auch ९ stets einen Udâtta bezeichnet. Dagegen bezeichnet २ bald den Swarita, bald auch den Udâtta. Gerade der Umstand, dass in der Sâmaweda-Accentuation der Udâtta des Rigweda bald durch ९, bald auch durch २, das Zeichen des Swarita, ausgedrückt wird, ist ausserordentlich merkwürdig und dürfte ein Licht auf das Verhältniss beider zu einander werfen. Der Wechsel des ९ mit २ zur Bezeichnung des Udâtta, oder besser gesagt, die Verwandlung des Udâtta in den Swarita beruht auf ganz festen Gesetzen. Er wird stets durch das

---

1) Siehe A. C. Burnell, Catalogue of a collection of Sanscrit Manuscripts, Part. I pag 44.

2) Ich habe mehrmal die Probe gemacht und die hier aufgestellten Regeln vollkommen bewährt gefunden.

Verhältniss zu andern vorhergehenden, oder folgenden Udâttas und von dem Umstande regulirt, ob Raum vorhanden ist, sowohl den dem Udâtta vorhergehenden nothwendigen Anudâtta, als auch den ihm folgenden Swarita auszudrücken, oder ob nur Raum für einen dieser Accente, oder ob gar keiner da ist, wenn sich nämlich mehrere Udâttas unmittelbar folgen. Als Grundregel darf hier durchweg angenommen werden, dass die Udâttasylbe nur dann mit ꣱ versehen wird, wenn ihr ein ꣲ folgen kann, entweder unmittelbar, oder wenn dem ersten Udâtta noch mehrere Udâttasylben unmittelbar folgen; in welchem Fall dann der Swarita auf der unmittelbar dem letzten Udâtta folgenden Sylbe, die den Hochton nicht hat, bezeichnet wird. Von diesem Gesetz kenne ich nur eine Ausnahme, nämlich ओ꣱३म् 1, 584. 2, 1224 ganz am Anfange eines Stichos. Hier ist dem ꣱ das Zeichen für Pluti beigegeben, mit welchem es sonst auch nicht vorkommt. Noch eine besondere Uebereinstimmung mit dem Accentuationssystem des Rigweda und Jadschurweda zeigt sich darin, dass in allen Fällen, wo in diesen lauter tonlose Sylben stehen, wie beim Verbum im Hauptsatze, diess im Sâmaweda ebenfalls der Fall ist.

Im Einzelnen nun gestaltet sich das Verhältniss des ꣱ zu ꣲ, beziehungsweise das Bleiben des Udâtta oder seine Verwandlung in den Swarita folgendermassen.

1) Der Udâtta wird stets durch ꣱ bezeichnet, wenn Raum da ist zur Bezeichnung des Swarita, und im Fall noch ein Wort mit Udâtta folgt, zu der des Anudâtta, der den nächstfolgenden Udâtta einleitet. Beisp. 1, 1. बꣳहि꣱षिꣲ . Hier bezeichnet ꣳ auf *bar* den Anudâtta, ꣱ auf *hi* den Udâtta und ꣲ auf *shi* den Swarita. 1, 8. परमाच्चित्सधस्थात् . Hier ist auf der Sylbe *chit*, die ohne Hochton ist, Raum für den dem Udâtta folgenden Swarita, um den Hochton verklingen lassen zu können, und auf der Sylbe *sa*, die ebenfalls ohne Hochton ist, Raum für den starken Tiefton, den Anudâtta, der, wenn möglich, dem Udâtta vorhergehen muss, welcher auf der Sylbe *dha* haftet. Die Art des Swarita macht hier keinen Unterschied; vgl. 1, 463. कृपाꣳ स्व꣡ः ; *svaḥ* hat den

sogenannten *jâtya*, folgt aber dem Udâtta ebenso gut wie die andern, ohne dass Pluti nöthig wäre.

2) Falls mehrere Udâttas sich unmittelbar folgen, so muss der Swarita auf der ersten dem letzten Udâtta folgenden unaccentuirten Sylbe bezeichnet werden. Da er aber stärker ist, als ein gewöhnlicher Swarita, da in ihm der Hochton von mehreren Udâttas nachklingen soll, so wird er nicht schlechthin mit २, sondern mit २र bezeichnet, was die eigentliche Bezeichnung für den sogenannten *jâtya* ist.

Beisp. 1, 23. आ देवयुं जनम्
१ २ ३ १ २र

1, 25. अग्ने युंक्ष्व हि ये तवाश्वासो (Rv. 6, 16, 43).
१ २ ३ १ २र

Im ersten Beispiel steht १ auf युं, das den Udâtta hat; die folgende Sylbe *ja* hat gar kein Accentzeichen, wodurch angezeigt ist, dass sie mit dem Udâtta zu sprechen ist. Wäre diess nicht der Fall, so müsste entweder der Swarita, oder, wenn nur durch eine Sylbe getrennt, wieder ein Udâtta folgen sollte, der Anudâtta stehen; auf *nam* steht २र, was anzeigt, dass hier der gemeinschaftliche Swarita für die vorhergehenden zwei Udâttas ist. Im zweiten Beispiel folgen sich fünf Udâttas: *kshvá hí yé távâ' (táva â'),* zu denen २र auf *s'vâ* als gemeinschaftlicher Swarita gehört.

Was die Bedeutung des dem २ beigeschriebenen र betrifft, so kann ich hierüber nur eine Vermuthung aufstellen, da mir das Zeichen während meines Aufenthaltes in Indien nie von einem des Sâmaweda kundigen Brâhmanen erklärt wurde. Nach Burnell's Bemerkung[1]) wird der fünfte Ton der *Gânas*, d. h. der Sâmaverse in der Form, in welcher sie gesungen werden (sie sind dann mit einer Art musikalischer Accentzeichen versehen), der sogenannte *mandra* mit उर bezeichnet. Da andere Bezeichnungsweisen der *Gânas*, nämlich उ२ und १२र (उ२ als २उ) ebenfalls in der Samhitâ vorkommen, so darf kaum daran gezweifelt werden, dass ein Zusammenhang Statt findet. Diese Modificationen in der Bezeichnung der drei Hauptaccente scheinen jedenfalls von den *Gânas* entlehnt zu sein. Da bei dem Singen der Sâmaverse die Stärke oder

1) Catalogue of a collection of Sanscrit Manuscripts pag. 44.

Schwäche des Tones durch besondere Zeichen ausgedrückt wird, die durch besondere Fingerbewegungen veranschaulicht werden, so glaube ich, dass das र eine Abkürzung von रेखा 'Linie' ist, womit die Sâmasänger eine eigene Handbewegung bezeichnen, nämlich das Ziehen des Daumens der rechten Hand über die Fingerspitzen in möglichst gerader Linie. In den *Sâmaprayogas* aus dem Dekkhan, die mir zu Gebote stehen, wird diese Bewegung durch eine Querlinie — angedeutet. Da २र jedenfalls einen stärkern Ton als den gewöhnlichen Swarita bezeichnet, so vermuthe ich, dass die Recitation des Samhitâverses bei २र durch eine Handbewegung unterstützt wird. Erkundigungen habe ich bis jetzt nicht darüber eingezogen, da mir im Allgemeinen gesagt wurde, dass die Recitation des Sâmaweda in der *Ârchika*-Form dieselbe sei wie die des Rik.

3) Ist kein Raum vorhanden, dass ein Swarita २ auf einen Udâtta १ folgen kann, so wird der Udâtta mit २ bezeichnet, und unter Umständen auch mit २उ, oder mit andern Worten, der Udâtta als der schwächere Accent macht dem Swarita als dem stärkern Platz. Ein sehr lehrreiches Beispiel bietet एष in 2, 605—640, wo jeder Vers damit beginnt. Dieses Wort hat den Udâtta auf der letzten Sylbe; aber in den eben angeführten 35 Versen wird dieser bald durch १, bald २, bald durch २उ bezeichnet, je nach den Accenten der folgenden Worte.

a) Mit १: एष विश्वानि (2, 607). Hier steht १ auf *sha*; der Swarita ist erst auf der Sylbe *s'vâ* mit २र bezeichnet, da *vi* ebenfalls einen Udâtta hat, der aber nach 2) nicht bezeichnet wird.

b) Mit २: एष देवो विपा कृतोऽति ह्वराँसि धावति (2,610. Rv. 9, 3, 2). Hier ist der Udâtta in *eshá* durch २ ausgedrückt, weil nur eine Sylbe zwischen *shá* und dem nächstfolgenden Udâtta liegt, nämlich *de,* die nothwendig den Anudâtta haben muss; derselbe Fall wiederholt sich noch dreimal in dem angeführten Verse.

c) Mit २उ: एष स्य पीतये (2, 627). Hier folgen sich zwei Udâttas, von denen ein dritter nur durch eine tonlose Sylbe getrennt ist, die nach der Regel den Anudâtta haben muss. Die beiden Udâttas können

demnach kein २र nach sich haben, wie es der Fall sein würde, wenn Raum zur Anbringung des २र vorhanden wäre, sondern sie müssen auf andere Weise bezeichnet werden. In solchen Fällen, wenn das Ausklingen mehrerer Udâttas im Swarita abgeschnitten ist, so wird der erste Udâtta mit २उ bezeichnet, der zweite nicht, d. h. der Udâtta wird in einen Swarita verwandelt, zum Zeichen aber, dass er sowohl als der Accent der folgenden Sylbe Udâtta sei, das उ beigesetzt.

Der Udâtta zu Anfang eines Stichos, dem ein Anudâtta folgt, hat immer २: स पवित्रे (2, 642); ebenso am Ende des Verses; folgen am Ende mehrere Udâttas aufeinander, so werden die letzten unbezeichnet gelassen; so चिता गोः (1, 457); महाँ हि षः. Im ersten Beispiel ist *tấ* Udâtta und ebenso *góḥ*; im zweiten *hâm̃*, *hí* und *sháḥ*. Folgt indess am Ende nach mehreren Udâttas nur noch eine nicht hochbetonte Sylbe, so wird sie wieder mit २र bezeichnet; so आदिवस् (2, 106); देवो न सूर्यः (2, 107).

Wir haben nun bereits drei verschiedene Arten des Swarita im Sâmaweda beobachtet, nämlich २, २र und २उ. Hiezu kommt noch eine vierte und fünfte.

4) Bezeichnet nämlich २र den sogenannten *jâtya*, dem kein Udâtta vorhergeht, weil die Sylbe, die ihn tragen sollte, mit der Swaritasylbe verschmolzen ist, so wird der ihm vorhergehende Anudâtta modificirt und statt wie gewöhnlich mit ३, mit ३क bezeichnet. Dieses ३क steht nur dann vor diesem Swarita २र, wenn ihm kein Udâtta vorhergeht. Der auf diese Weise besonders ausgezeichnete Anudâtta muss ungewöhnlich stark sein; denn das *k* kann kaum etwas anders als das Wort *Karshaṇa* bedeuten, wodurch beim Singen der Sâmaverse das *Forte* ausgedrückt wird; veranschaulicht wird es dadurch, dass der Sänger mit dem Daumen stark drückend über die innere Fläche der Finger der rechten Hand fährt. Es ist indess noch ein anderer Beweis dafür vorhanden, dass die einem solchen Swarita vorhergehende Sylbe ungewöhnlich stark betont ist. In der *Mâitrâyaṇî Sam̃hitâ* nämlich erhält, wie wir oben gesehen haben, die einem solchen Swarita vorhergehende

Anudâttasylbe Pluti ३, was auf eine starke Dehnung des Vokals bei der Aussprache, und somit auf eine starke Betonung hinweist.

Beisp.: तन्वा (1,52); मनुषेभिरग्निः (1,79); बलं न्युब्ज वीर्यं (1, 95); वृषा द्युम्न (1, 263;) इषꣳ स्तुश्च (2, 419).

5) Eine weitere Modification des Swarita ist १२र. Diese kommt sehr selten vor und findet sich nur im Anfange eines Verses oder Verstheiles über dem sogenannten *jâtya*, wenn ihm eine tonlose Sylbe folgt.

Beispiele: क्रयथ (1, 271); न्यस्मिं (2, 77); in der entsprechenden Rigwedastelle 8, 17, 13 ist *asmin* tonlos, *Saṁh.* न्यस्मिन् *Pad.* नि। अस्मिन्।

स्ववाजी सिषासति (2, 480); व्यख्यन्महिषो दिवम् (2, 726; vergl. *Rv.* 10, 189, 2: व्यख्यन्महिषो दिवम्).

Diese Bezeichnung des *jâtya* durch १२र im Anfang eines Verses oder Versgliedes kann indess, wie wir gesehen haben, nur dann eintreten, wenn eine tonlose Sylbe folgt. Folgt dagegen der Udâtta, so wird der Swarita durch २ bezeichnet, und die Sylbe mit Pluti versehen.

Beispiel: क्रा३स्यव्° (1, 142. vgl. Rv. 8, 64, 7. *Saṁh.* क्रा१स्य *Pad.* क्रा। स्यः।).

Neben den hier beschriebenen Accentzeichen findet die Pluti ३ sehr häufig Anwendung im Sâmaweda. Da sie in enge Beziehung zu der Betonungsweise steht, so ist sie hier näher zu behandeln. Sie wird in allen Fällen gebraucht, in denen im Rigwedā der *Kampa* १ und ३ steht, d. h. wenn dem sogenannten selbstständigen Swarita unmittelbar ein Udâtta folgt. Ob das Accentzeichen २ über der Pluti zu setzen ist oder nicht, hängt ganz von einem vorhergehenden und folgenden Udâtta ab; १ steht nur in einem ganz vereinzelten Fall. Zu bemerken ist, dass bei der Pluti ३ nur ein langer Vokal stehen kann; ein ursprünglich kurzer, wie er in der Samhitâ des Rigweda bei ३ stets erscheint, muss im Sâmaweda immer gedehnt werden. Im Einzelnen gestaltet sich die Anwendung der Pluti folgendermassen.

1) Die Plutisylbe hat den Accent २, also den Swarita, wenn ein

Anudâtta ३ vorhergehen kann. Beisp.: दूत्या३ं चरन् (1, 64). Hier ist die Sylbe *dû* nicht Udâtta oder Swarita, und wird desswegen Anudâtta wegen des folgenden *jâtya*. Ebenso wenn ein Udâtta १ vorhergeht; so आ त्वा३द्य (1, 295).

2) Geht der Plutisylbe ein nothwendiger Swarita २ vorher und folgt ein Udâtta, so hat dieselbe gar keine Accentbezeichnung, da der Swarita als fortwirkend angenommen wird. Beispiele:

विद्धी त्वा३स्य नो वसो (1, 132); ऊर्जे व्या३व्ययं (2, 787); vergl. 2, 288. 416.

3) Folgen der mit Pluti bezeichneten Swaritasylbe zwei Udâttas, so hat der unmittelbar folgende २उ; der zweite bleibt unbezeichnet. Beisp.: अप्स्वां३तरा (1, 511).

4) Mit १ steht Pluti nur am Anfange eines Stichos, und zwar nur bei dem Worte ओ३म् (1, 584. 2, 1224). Hier allein folgt dem १ kein २, wie sonst immer geschieht.

5) Der der Plutisylbe folgende Udâtta wird mit १ und २ je nach der Natur der folgenden Sylben bezeichnet. Wenn २ dem १ folgen kann, steht १ bei dem der Pluti unmittelbar folgenden Udâtta; ist diess nicht der Fall, so muss dieser Udâtta mit २ bezeichnet werden. Beisp. स्वमोक्या३ꣳ संवत्सासो न (2, 830).

6) Gehen der Plutisylbe zwei Udâttas vorher, und folgen zwei nach, so hat unter den vorhergehenden nur der erste २, aber ohne उ (was sonst nicht fehlt); der erste der folgenden hat १, und nach dem zweiten steht der Regel gemäss २र. Der Swarita der Plutisylbe bleibt dann ebenfalls unbezeichnet, wie in 2). Beisp.:

दृशे कꣳ स्वा३र्ण नाम (2, 1196).

4) Bezeichnung des Accentes im S'atapatha Brâhmaṇa.

Die Accentbezeichnung des *S'atapatha Brâhmaṇa* weicht von der aller andern wedischen Schriften ab. Dieser bedeutende Unterschied ist auch von den brahmanischen Gelehrten betont worden. Der Accent dieses Brahmana wird der *bhâshika svara* d. i. als die Betonung in der Volkssprache, dem *âmnâya* Accent, d. i. dem überlieferten Samhitâ-Accent gegenübergestellt.[1]) In dieser Angabe liegt ein wichtiges Moment für die Entscheidung über die Frage nach dem Wesen des wedischen Accentes überhaupt; doch darüber später mehr.

Wir finden nämlich in dem besagten Brâhmaṇa nur ein einziges Accentzeichen angewandt, das gewöhnlich als eine wagrechte Linie unter der Sylbe erscheint, also mit dem Anudâttastrich der Samhitâ identisch ist, am Ende eines Abschnittes oder Absatzes aber in gewissen Fällen mit drei Punkten vertauscht wird. Dieser Anudâttastrich steht meist unter der Udâttasylbe; aber auch der Anudâtta selbst, wie der Swarita können damit bezeichnet werden. So dient er in der That zum Ausdruck dreier Accente der Samhitâ, wie ≷ im Sâmaweda zum Ausdruck zweier dient, oder mit andern Worten, er bezeichnet diejenige Sylbe, die bei der Recitation des Brâhmaṇa vor andern in der Aussprache markirt wurde.[2]) Beschreiben wir den Gebrauch dieses Accentstriches näher.

1) Die Udâttasylbe hat in der Regel den Anudâttastrich, während in ganz gewöhnlichen Fällen weder die vorhergehende noch die nachfolgende Sylbe bezeichnet wird. Folgen sich mehrere Udâttasylben unmittelbar, so hat in der Regel nur die letzte den Anudâttastrich; die vorhergehenden sind dann gar nicht bezeichnet. Nur wenn eine grosse Anzahl von Udâttasylben sich unmittelbar folgen, so steht in gewissen Zwischenräumen der Anudâttastrich.

---

1) S. A. Weber, Indische Studien, Bd. 10 pag. 423.

2) In der von A. Weber besorgten Ausgabe des *S'atapatha Brâhmaṇa* finden sich öfter in Abweichung von den MSS. statt eines Striches =, und statt dreier Punkte deren sechs. Diess sind indess ganz unnöthige Neuerungen des Herausgebers, der das Accentsystem des Buches nach seinem eigenen Gutdünken zu verbessern sich die Freiheit nahm. Ein derartiges Verfahren kann vom philologischen Standpunkt aus gewiss nicht gebilligt werden.

Beisp.: a) von zwei sich folgenden Udâttas. यज्ञं प्रापट् (1, 4, 2, 3). Hier sind die Sylben *jnaṁ* und *prâ* Udâtta, aber nur der letztere ist mit dem Accentstrich bezeichnet;

b) von drei sich folgenden Sylben. एते वै विप्रा (1, 4, 2, 7); *te, vai* und *vi* sind Udâtta;

c) von vier aufeinander folgenden Udâttas. स वै भूर्भुव इति (2, 1, 4, 14); *sa, vai, bhûr* und *bhu*;

d) von fünf Udâttas. अग्नि र्हिवै धूरथ (1, 1, 2, 9); *gnir, hi, vâi, dhûr* und *a*.

Wenn mehr als fünf Udâttas sich unmittelbar folgen, so wird gewöhnlich der Accentstrich wenigstens einmal vor dem unter der letzten Sylbe stehenden angewandt. Beisp.: रथावही सा हि न स्त्री न पुमान् (5, 5, 4, 35); *hî, sâ, hi, na, strî, na* und *pu* sind Udâttasylben; der Accentstrich steht ausser unter der 7ten, auch unter der 4ten Sylbe.

Folgen sich zwei oder mehrere Anudâttastriche unmittelbar, so steht der zweite in der Regel nicht unter einer Udâttasylbe, sondern hat einen andern Grund, wie wir gleich sehen werden. Ausnahmen, die indess nicht auf Regeln zurückzuführen sind, scheinen, sofern diess nicht Druckfehler sind, vorzukommen; so 3, 5, 1, 35 am Anfang सा यदेवाट्; vgl. dagegen 3, 5, 1, 33: सा यदेवाट्, was nicht am Anfang steht.

2) Die dem sogenannten selbstständigen Swarita vorhergehende Sylbe wird ebenfalls durch einen Anudâttastrich bezeichnet, die Swarita-Sylbe selbst aber unbezeichnet gelassen, ausser wenn eine neue Swarita-Sylbe derart folgt. Der Anudâttastrich steht hier in der Regel an derselben Stelle, wo wir in der *Mâitrâyaṇî Saṁhitâ* einen Anudâtta mit ३ haben, was deutlich eine starke Betonung der damit versehenen Sylbe anzeigt. Hiebei ist es natürlich gleichgültig, ob die dem Swarita vorhergehende Sylbe eine ursprüngliche Udâttasylbe ist, oder nicht.

Beispiele: a) vor dem *jâtya* अनुवाक्या, याज्या

b) vor dem *kshaipra* कथं न्विमं; मिश्रे ह्येते

c) vor dem *abhinihita* ते ऽ चन्तः ; एषो ऽ सुराणां

d) vor dem *pras'lishṭa* हन्ति नास्य.

Eine Ausnahme machen hier nur die Präpositionen *â* und *pra*, sowie der *Saṁdhi* eines auslautenden Udâtta *a* im ersten Gliede eines Compositums mit einem anlautenden Anudâtta-Vokale des zweiten Compositionsgliedes[1]). Hier wird in der Krasis der Accentstrich (für den Udâtta) beibehalten, ohne dass er, wie in allen andern Fällen der Krasis durch einen Accentstrich unter der dem Krasis-Vokale vorhergehenden Sylbe angezeigt wird.

Beisp.: एहि; प्राह; चिचोति.

Der Accentstrich wird auch in allen den Fällen der Krasis angewandt, in denen der zweite der verschmolzenen Vokale einer ursprünglichen Udâttasylbe angehört.

Beisp.: एवाहुतिम् *evá á'hutim*; याज्याथ für याज्या अथ (*jyâ* ist *jâtya* Sylbe; desswegen hat hier nach 2), wenn keine andern Umstände hindernd dazwischen treten, die vorhergehende Sylbe den Accentstrich).[2])

Folgt noch eine oder mehrere Swaritasylben derart, so wird nicht nur die der ersten vorhergehende Sylbe, sondern alle Swaritasylben bis auf die letzte mit Anudâttastrichen bezeichnet.

Beispiele: तस्मात्ते ऽ धो ऽ ध इमां (2, 1, 1, 7).

यदा ह्येवैषो ऽ स्तमेति (8, 4, 1, 12).

In dem ersten Beispiel ist *ta* die Udâttasylbe; *smât*, an sich tonlos, die Sylbe, die dem *abhinihita, te* vorhergeht; sie muss desswegen ebenfalls den Accentstrich empfangen; die Swaritasylbe *te* hat ihrerseits wieder den Accentstrich, weil ihr auch wieder eine Swaritasylbe folgt, *'dho;* diese letztere hat dagegen keinen Strich, weil ihr keine Swaritasylbe mehr folgt, sondern nur ein einfacher Udâtta *dha,* der aber wegen der bereits vorangegangenen unmittelbar sich folgenden drei Accentstriche nicht mehr bezeichnet wird. Ebenso sind in dem zweiten

---

1) S. Kielhorn, die *Bhâshikavṛitti* in Weber's Indischen Studien Bd. 10 pag. 398. 99.

2) Weitere Beispiele s. in *Preface* zu Weber's Ausgabe des *S'atapatha Brâhmaṇa.* pag. XIII.

Beispiel die sich folgenden Swaritasylben *hye* und *vai* mit dem Accentstrich versehen, während die dritte *sho* unbezeichnet gelassen wird. Aehnliches haben wir oben bei der *Mâitrâyaṇî Saṁhitâ* gesehen.

3) Am Ende eines grössern oder kleinern Abschnittes, sowie selbst mitten in einem Satze nach einem durch । angedeuteten Absatz stehen statt des Anudâttastriches drei Punkte. Diess geschieht aber nur dann, wenn die erste Sylbe des folgenden Abschnittes oder Absatzes einen Udâtta oder selbstständigen Swarita haben sollte; der Udâtta wird, wie gewöhnlich, durch einen Anudâttastrich angezeigt, der Swarita nicht bezeichnet. Indess finden sich doch auch einzelne Ausnahmen, wie wir unten sehen werden.

Beisp.: a) Am Ende eines Brâhmaṇa-Abschnittes स॒ भाग॑: (1, 9, 2, 35), worauf der nächste Abschnitt mit सं॑स्थिते यज्ञे beginnt. Hat aber die erste Sylbe des folgenden Wortes keinen Anudâttastrich, so steht auf der letzten Sylbe des vorhergehenden Brâhmaṇa, wenn accentuirt, der gewöhnliche Anudâttastrich; so in 2, 4, 1, 14: उपचार॒:, worauf 2, 4, 2, 1 प्र॒जाप॑तिं folgt. Indess wird die letzte Udâttasylbe am Ende eines Brâhmaṇa auch auf die gewöhnliche Weise bezeichnet, selbst wenn die erste des folgenden den Anudâttastrich hat; so 3, 2, 1, 40: स॒वनकृ॒तेति ॥४०॥ वा॒चं.

b) Am Ende einer *Kaṇḍikâ;* so 2, 4, 2, 23. 24: त॒त् ॥२३॥ अ॒थ; 2, 4, 2, 3. 4: ज्योति॒रिति ॥३॥ अ॒थैनं. Die drei Punkte werden auch angewandt, wenn die Udâttasylbe, mit der die folgende *Kaṇḍikâ* beginnt, keinen Accentstrich hat; so 2, 5, 1, 7. 8: भू॒त॑ ॥७॥ स वा॒. Der Grund, warum die Udâttasylbe *sa* keinen Accentstrich hat, liegt indess klar vor; die derselben unmittelbar folgende Sylbe ist nämlich ebenfalls *udâtta,* und nach der Regel darf von zwei sich unmittelbar folgenden Udâttasylben nur die zweite mit dem Accentstrich versehen werden. Die drei Punkte stehen auch unter einer tonlosen Sylbe, wenn nämlich die folgende *Kaṇḍikâ* mit einem sogenannten selbstständigen Swarita beginnt. Beispiele: 3, 1, 2, 14. 15. इ॒ति ॥१४॥ ते ऽ वद्धाय; 3, 1, 2, 16. 17. भ॒वति ॥१६॥ नो ह॒न्ते. In diesem Falle findet indess die Umwandlung

des Accentstriches in drei Punkte nicht immer Statt; so in 2, 4, 2, 5. 6. व्यदधात् ॥१॥ नैव्. Hier sollten unter *dhât* eigentlich die drei Punkte stehen.

c) Am Ende eines *Pratîka*. Beispiele: ते होचुः। नो (1, 7, 4, 7); ते ह देवा ऊचुः। यो यम् (1, 7, 4, 2).

Die drei Punkte können am Ende eines Abschnittes oder Absatzes auch dann für den Anudâttastrich stehen, wenn noch eine unaccentuirte Sylbe am Ende vor dem Anfang steht. So 1, 7, 2, 2. 3. जुहोति ॥२॥ अथ; त्येति ॥२॥ अथ (3, 6, 4, 9. 10). Ja sie finden sich selbst dann, wenn sowohl am Ende noch eine accentuirte Sylbe folgt, als wenn im Anfang eine solche Sylbe der ersten Accentsylbe vorhergeht.

Beisp.: नाप्सु ॥२॥ अप (3, 8, 5 und 9. 10); समवमृशन्येव। एतद्ध (3, 4, 2, 13); vgl. dagegen एव ॥४॥ तद्धैके. Hier stehen die drei Punkte statt des Accentstriches unter *va*, welche Sylbe Udâtta ist, dagegen in dem andern Beispiel unter *e*. Wir sehen aus diesem, wie einigen andern Beispielen, dass der Accent nicht immer ganz fest war und nicht immer auf einer und derselben Sylbe heftete; vgl. दशम्या und दशम्या.[1])

Wie in der Samhitâ, so finden wir auch in dem Brâhmana die Zeichen २॥ und ३ meist bei einem schliessenden Nasal vor einem anfangenden Vokal angewandt; ३ auch ohne diesen Grund; zum Beispiel: त्या३ दिति (1, 4, 4, 13); vgl. dagegen देवां२॥ आज्यपां२॥ आवहेति (1, 4, 2, 17); रथो ऽ स्माँ ॥३ ऽ अश्नोतु (2, 3, 4, 40). Da sie aber keinen Einfluss auf den Accent haben, so können weitere Erörterungen übergangen werden.

Aus dieser Darstellung des *S'atapatha Brâhmana* Accentes dürfte zur Genüge hervorgehen, dass dieses Brâhmana die drei Accente der wedischen Samhitâs, Udâtta, Anudâtta und Swarita, nicht aufzeigt, wie man bis jetzt in Europa geglaubt hat,[2]) sondern nur deren zwei kennt,

---

1) S. Weber *Preface* zum *S.P.B.* pag. XIII.

2) Auch Kielhorn spricht sich in seiner oben erwähnten Abhandlung gegen diese Annahme aus. Weber's Indische Studien Bd. 10 pag. 398. 402.

Udâtta und Anudâtta, wie die *Bhâshika vritti* und die brahmanischen Gelehrten annehmen. Er ist sehr wichtig, weil er in aller Wahrscheinlichkeit den wirklichen und ächten Sprachaccent des Sanskrit zur Zeit, als es eine gesprochene Sprache war, darstellt. Er heisst mit Recht *bhâshika*, d. i. der Volkssprache angehörig, im Gegensatze zu dem poetischen und rhythmischen Accent der Samhitâs. Die weitern Consequenzen dieses Unterschiedes werden am Schlusse dieser Abhandlung erörtert werden.

II.

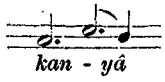
Die jetzt übliche Recitation der Wedas, insbesondere des Rigweda.

Wie ich schon oben mitgetheilt habe, wurde ich während meines Aufenthalts in Indien in Stand gesetzt, den kunstgerechten Vortrag der Wedas seitens kundiger Brahmanen anzuhören. In dieser Beziehung war ich in Indien durch meinen Aufenthalt im Mahrattenlande in besonders günstiger Lage, da die Mahratta-Brahmanen in ganz Indien für die besten Bewahrer der wedischen Tradition gelten, und bei Brahmanenversammlungen in Benâres gewöhnlich die erste Stelle einnehmen. Wenn die uralte Recitationsweise der Wedas sich irgendwo erhalten hat, so ist sie sicherlich bei den Mahrattabrahmanen zu suchen, ebenso gut als die richtige Aussprache des Sanskrit. Wenn A. C. Burnell in der gehaltreichen Einleitung zu seiner Ausgabe des *Vaṁs'abrâhmaṇa* (S. XXIX) unter anderem sagt, dass die wahre Aussprache der wedischen Accente zugestandenermassen *(admittedly)* verloren sei, so habe ich unter den Mahrattabrahmanen nie etwas von einem solchen Zugeständniss gehört; sie sind im Gegentheil der Ansicht, dass der wedische Vortrag seitens der professionellen Recitirer des Weda, den sogenannten *Bhaṭṭas*, genau derselbe sei, wie er seit unvordenklichen Zeiten bestanden. Als Beweis für seine Behauptung führt er den Umstand an, dass heutigen Tages ein Nambûri oder Malabar Brahmane die wedischen Texte auf eine Weise recitire, die einem Tamil Brahmanen unverständlich sei. Diess beweist aber nur, dass zwischen der Aussprache der Wedas seitens

der Malabar, und der der Tamil Brahmanen ein Unterschied bestehe; welcher Art dieser Unterschied sei, sagt Burnell nicht, ebenso wenig, ob er nur auf den Sâmaweda (wie ich vermuthe), oder auch auf den Rik- und Jadschurweda sich beziehe, ob er mehr accentueller als phonetischer Art oder umgekehrt sei. Die Verschiedenheit der Aussprache und Accentuation lässt sich leicht aus der Verschiedenheit der *S'âkhâ* erklären, deren ja jeder Weda eine Reihe hatte. Die Tamil wie die Malabar Brahmanen gelten indess bei den Mahratta Brahmanen als eine geringere und schlechtere Sorte ihrer Kaste, die sich schon sehr früh von dem brahmanischen Grundstock losgelöst haben müssen. Wie dem auch sein mag, die jetzt übliche Recitation, wie ich sie zu beobachten Gelegenheit hatte, stimmt in der That vollständig mit den in den *Prâtis'âkhyas* enthaltenen Regeln ebensogut als mit der wirklichen Accentschreibung überein, woraus klar hervorgeht, dass die jetzt bei den Mahratta-Brahmanen übliche Recitationsweise wenigstens ebenso alt wie die *Prâtis'âkhyas* ist, die ja nur die Theorie derselben geben. Nur die zwei wirklich geschriebenen Accente, der Anudâtta und der Swarita, werden mit einem starken Nachdruck der Stimme gesprochen; der Udâtta, der nicht bezeichnet wird, ist ein einfaches Steigen der Stimme, ohne allen Nachdruck; desswegen behaupten die *Prâtis'âkhyas* mit Recht, dass die tonlose Sylbe *(prachaya)*, welche dem Swarita folge, wie Udâtta klinge, d. h. noch mit etwas erhobener Stimme, aber ohne allen Nachdruck gesprochen werde. Der Anudâttastrich, auch wenn sich mehrere unmittelbar folgen, muss stets mit einem starken Tiefton gesprochen werden, der wie ein starker Anlauf, die Stimme in die Höhe zu treiben erscheint. Die volle Höhe erreicht die Stimme indess erst im Swarita, der wie der Anudâtta mit besonderem Nachdrucke gesprochen wird; dann beginnt er sofort auf das Niveau des Udâtta herabzusinken, und zugleich mit dem Sinken der Stimme lässt der Nachdruck nach, so dass dieser mit der grössten Tonhöhe in der Aussprache des Swarita identisch ist. Diese Aussprache desselben ist nur mit einer Stimmbeugung möglich. Wenn dem Udâtta kein Swarita folgt, sondern ein Anudâtta, um einen neuen Udâtta einzuleiten, so ist das Steigen der Stimme im Udâtta kaum zu merken und derselbe von der eigentlich tonlosen Sylbe fast nicht zu unterscheiden. Hiemit

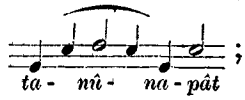
stimmt auch die Beobachtung über die Bezeichnung des Udâtta in dem *Śatapatha-Brâhmaṇa* überein. Hier muss er nur dann regelmässig durch den Anudâttastrich bezeichnet werden, wenn eine tonlose Sylbe folgt; folgen sich aber mehrere Udâttas unmittelbar, so wird in der Regel nur einer davon, der letzte, bezeichnet, die andern aber ganz unbezeichnet gelassen. Diess zeigt klar, dass alle dem letzten Udâtta vorhergehenden Udâttas wie tonlose Sylben gesprochen wurden.

Die Aussprache der Accente ist somit in völliger Uebereinstimmung mit der Bezeichnung, wie sie sich in den Handschriften findet; sie entspricht auch auf's genaueste den in den *Prâtiśâkhyas* gegebenen Regeln.

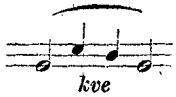
Besondere Aufmerksamkeit wird der Aussprache einiger Arten des Swarita, nämlich den sogenannten selbstständigen zugewandt. Der *jâtya* und *praślishṭa* werden milde, der *kshaipra* dagegen schärfer, und der *abhinihita* am allerschärfsten d. h. mit der raschesten und höchsten Tonsteigung und dem grössten Nachdruck gesprochen. Z. B. der *jâtya* कन्या wird also gesprochen wie 

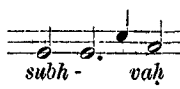
; dagegen der *kshaipra* in न्विन्द्र also:

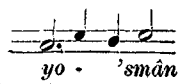
, und der *abhinihita*:

. Auch eine Varietät des sogenannten enklitischen Swarita, der *tâthâbhâvya* verdient hier besondere Erwähnung. Dieselbe ist nur möglich in zusammengesetzten Wörtern, die zwei und mehr Udâttas haben; es ist dann derjenige Swarita, der zwischen zwei Udâttas zu stehen kommt, z. B. in dem Worte *S.* तनूनपात्, *P.* तनूऽनपात्, das also gesprochen wird: 

; ähnlich werden बृहस्पतिः und वनस्पतिः gesprochen.

Grossen Fleiss verwenden die Brahmanen, die den Weda recitiren, auf die richtige Aussprache des Kampa, in dem je nach der Kürze oder Länge des Vokals zwei oder drei Accente auf einer Sylbe zusammentreffen. Sie müssen alle deutlich und unterscheidbar ausgesprochen werden; z. B. क्वेऽदानीं 

; सुभ्वः 

. Die Atharwawedis sprechen den Trikampa ३ wie einen Triller: 

.

Zur deutlichern Veranschaulichung der Aussprache der Accente will

ich das erste Stück des Atharwaweda zuerst im *Saṁhitâ-* und *Pada-*Text nach meinen Handschriften und dann den mit Präcision aus dem Munde von professionellen Recitirern dieses Weda gelernten Vortrag in Notenschrift hersetzen.

S. शं नो देवीरभिष्टय आपो भवन्तु पीतये॥ शं योरभिस्रवन्तु नः॥१॥
ये त्रिषप्ताः परियन्ति विश्वा रूपाणि बिभ्रतः॥
वाचस्पतिर्बला तेषां तन्वो अद्य दधातु मे॥२॥
पुनरेहि वाचस्पते देवेन मनसा सह॥
वसोष्पते निरामय मय्येवास्तु मयि श्रुतं॥३॥

इहैवाभि वि तनूभे आन्त्रीं इव ज्यया॥
वाचस्पति र्नि यच्छतु मय्येवास्तु मयि श्रुतं॥४॥
उपहूतो वाचस्पतिरुपास्मान्वाचस्पति र्ह्वयतां॥
सं श्रुतेन गमेमहि मा श्रुतेन वि राधिषि॥५॥

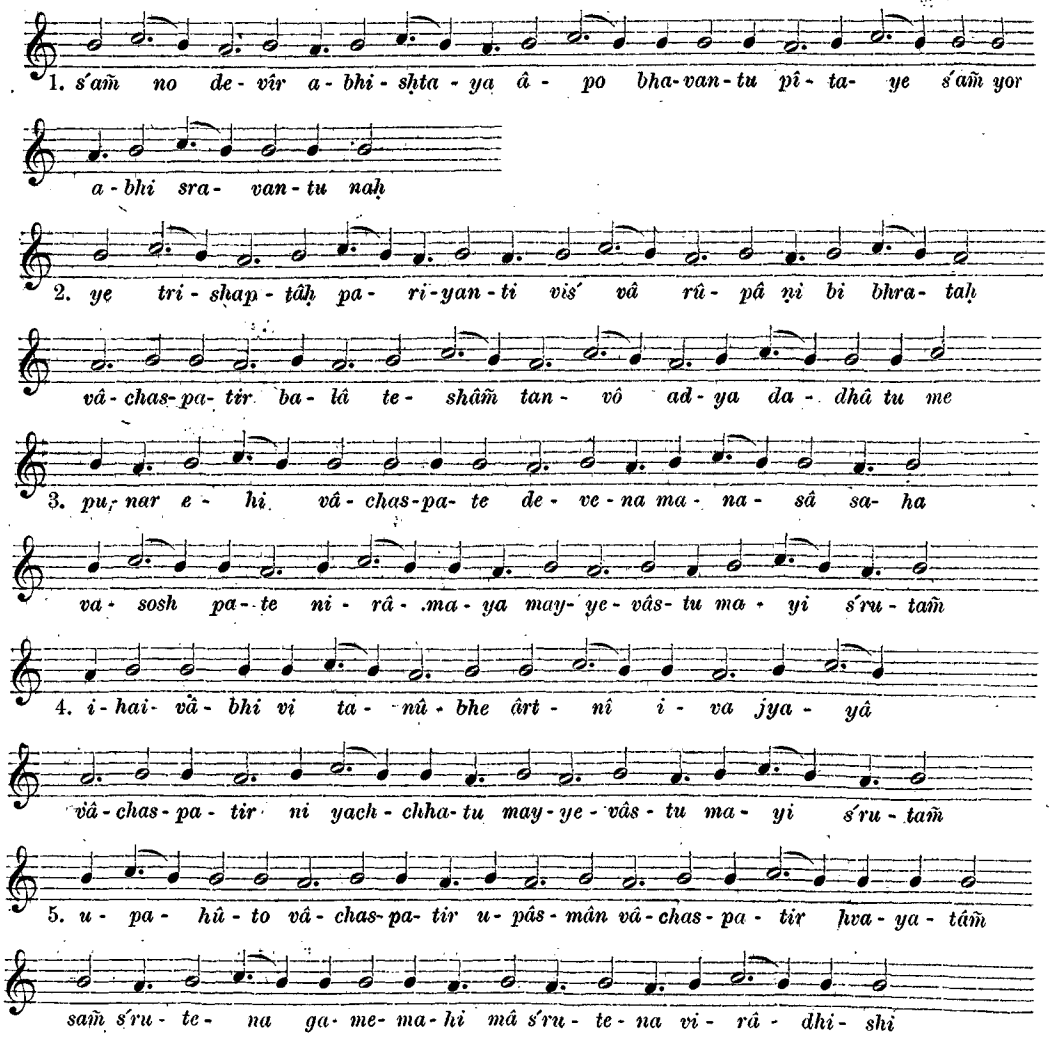
P. शं। नः। देवीः। अभिष्टये। आपः। भवन्तु। पीतये। शं। योः। अभि।
स्रवन्तु। नः॥१॥
ये। त्रिःसप्ताः। परि॰ यन्ति। विश्वा। रूपाणि। बिभ्रतः।
वाचः। पतिः। बला। तेषां। तन्वः। अद्य। दधातु। मे॥२॥
पुनः। आ। इहि। वाचः। पते। देवेन। मनसा। सह।
वसोः। पते। नि। रमय। मयि। एव। अस्तु। मयि। श्रुतं॥३॥

इह। एव। अभि। वि। तनु। उभे इति। आन्त्रीं इवेत्यान्त्रीं॰ इव। ज्यया॥
वाचः। पतिः। नि। यछतु। मयि। एव। अस्तु। मयि। श्रुतं॥४॥
उप॰ हूतः। वाचः। पतिः। उप। अस्मान्। वाचः। पतिः। ह्वयतां।
सं। श्रुतेन। गमेमहि। मा। श्रुतेन। वि। राधिषि॥५॥

---

1) In Vers 3 weicht der *Saṁhitâ*-Text von dem *Pada* in der Form eines Wortes ab; der erstere hat *râmaya*, der letztere *ramaya*. In der Ausgabe von Roth und Whitney steht die letzte Lesung auch im *Saṁhitâ*-Text.

Die Recitation dieses Stückes, wie aller andern Wedaverse, kann nur durch Noten veranschaulicht werden. Das Nachfolgende ist ein Versuch, dieselbe in Notenschrift umzusetzen. Der Udâtta hält die Mitte zwischen Anudâtta und Swarita; der erstere ist einen Ton niederer, der andere einen Ton höher gesetzt. Die lange Sylbe ist durch $\frac{1}{2}$, die kurze durch $\frac{1}{4}$ ausgedrückt; die Emphasis, mit der der Anudâtta gesprochen wird, ist durch $\frac{1}{2}$., oder $\frac{1}{4}$., der Schleifton des Swarita durch $\frac{1}{2}\frac{1}{4}$, oder $\frac{1}{4}\frac{1}{4}$. bezeichnet.



III.

Die Lehren der S'ikshâs, Prâtis'âkhyas und Grammatiker über den Accent.

1. Die Art der Quellen, besonders der S'ikshâs.

Nachdem im ersten Abschnitt die zur Bezeichnung des Accentes in den wedischen Samhitâs und dem *S'atapatha Brâhmana* angewandten Systeme eingehend dargestellt worden sind und im zweiten die noch jetzt herrschende Recitationsweise kurz beschrieben und veranschaulicht worden ist, so erübrigt noch die Theorieen, die die Brahmanen selbst über den Accent gebildet haben, zu beleuchten. Das Material ist sehr ausgiebig, und, wie aus der Einleitung ersichtlich ist, von den europäischen Sanskritisten bis jetzt ausschliesslich den Versuchen das Wesen des wedischen Accents zu ergründen, zu Grunde gelegt worden, woraus einerseits die Uebereinstimmung derselben in ihren Ansichten, andrerseits auch das Schiefe und Unhaltbare derselben leicht erklärlich ist; denn hier, wie überall in der Wissenschaft, hat das blosse Studium der Theorie ohne Kenntniss der mannigfachen Weisen der Anwendung derselben, und in diesem speciellen Falle auf die gesprochene Sprache, etwas Bedenkliches. Ausserdem ist es oft kaum möglich, ohne Kenntniss der praktischen Seite die Theorie nur richtig zu verstehen. Diess sieht man deutlich aus allen bisherigen europäischen Arbeiten über den Accent, da allen Verfassern gewisse Punkte an sich unerklärlich geblieben sind. Die Darstellung der indischen Theorie des Accents, die ich hier gebe, soll nun vor allem den Nachweis liefern, dass sie genau der wirklichen Recitation und der schriftlichen Bezeichnung entspricht, ja dass dieselbe erst durch diese beiden recht verständlich wird.

Die Quellen für unsere Kenntniss der indischen Accenttheorie sind dreifach: die *S'ikshâs*, die *Prâtis'âkhyas* und die Grammatiker, insbesondere *Pâṇini*. Das chronologische Verhältniss dieser drei Quellen zu einander ist schwer festzustellen. Indischer Anschauung zufolge müssten die *S'ikshâs* die älteste sein, da die *S'ikshâ* als der erste der sechs

Wedângas oder der Hilfswissenschaften des Weda genannt wird. Das Wort, das eigentlich 'Lehre' bedeutet, kommt schon in der ältern wedischsn Literatur vor. So lesen wir in der *Tâittirîya-Upanishad* (1, 2, 1): **शीक्षां व्याख्यास्यामः। वर्णः स्वरः। मात्रा बलं। साम सन्तानः। इत्युक्तः शीक्षाध्यायः।** d. i. wir wollen die *S'îkshâ*[1]) erklären: Laut, Accent; Quantität, Anstrengung (der Organe zur Hervorbringung der Laute); Gesang, Lautverbindung; hiemit ist der *S'îkshâ*-Abschnitt verkündet. Aus dieser Stelle sieht man deutlich, dass die *S'ikshâ* oder Lehre von der richtigen Aussprache der Wedaworte schon in sehr früher Zeit einen Theil des wedischen Unterrichts ausmachte. Ja wir lernen sogar daraus die Materien kennen, welche der Unterricht in der *S'îkshâ* umfasste. Leider fehlt in dem jetzigen Text der Upanischad die nähere Ausführung der einzelnen Rubriken. Die spätern Commentatoren, wie *S'aṁkara Âchârya* und *Sâyaṇa Âchârya* (Einleitung zu der *Rigveda-Saṁhitâ* Vol. I pag. 34) verstehen unter der hier genannten *S'îkshâ* den Wedânga dieses Namens, ein kleines Büchlein, das dem *Pâṇini* zugeschrieben wird, und desswegen die *Pâṇinîyâ S'ikshâ* heisst. Es beginnt mit den Worten: *atha S'ikshâm pravakshyâmi Pâṇinîyaṁ mataṁ yathâ* und existirt in einer doppelten Recension, wovon die eine dem Rig-, die andere dem Jadschurweda zugehört. Aber die oben genannten Rubriken lassen sich nicht alle in diesem Büchlein nachweisen (wie namentlich die zwei letzten), wenn sie auch von *S'aṁkara* mit Rücksichtnahme darauf erklärt werden und von *Sâyaṇa* geradezu im Einzelnen darin wieder gefunden werden wollen.[2]) Ausserdem verbietet

1) So, mit langem *î*, wird das Wort hier geschrieben; später lautet es immer mit kurzem *i S'ikshâ*.

2) Die Deutung der oben erwähnten sechs Ausdrücke für die einzelnen Theile der *S'ikshâ* ist zum Theil schwierig. Dass *varṇa* 'Laut' bedeutet, ist an sich klar; auch kann man mit *Sâyaṇa* darunter die Angabe der Zahl der einzelnen Laute verstehen, wie sie sich in der *Pâṇinîyâ S'.* findet; ebenso kann *svara* sich nur auf drei Accente: Udâtta, Anudâtta und Swarita, und *mâtrâ* auf die Quantität (Kürze, Länge oder Dehnung) beziehen, was alles in dieser *S'ikshâ* erwähnt ist. Den Ausdruck *bala*, eigentlich 'Stärke', anlangend, so bezieht er sich offenbar auf die Anstrengung der Organe zur Hervorbringung der Laute, was sonst *prayatna* genannt wird; *S'aṁkara* erklärt ihn durch **प्रयत्नविशेषः**; *Sâyaṇa* durch **स्थानप्रयत्नौ** d. i. die Organe und die Anstrengung derselben zur Hervorbringung der Laute. Auch diese Materie ist in der *P. S'.* behandelt. Dagegen macht die richtige Erklärung der Ausdrücke *sâma* und *santâna* wirklich

uns der Umstand, dass es dem *Pâṇini* zugeschrieben wird, dasselbe in die Zeit der Upanischad hinaufzurücken.

Offenbar war die *S'ikshâ* der *Tâittirîyas* ausführlicher als die *Pâṇinîya S'ikshâ*, und dürfte vollständiger in den mehr ausführlichen *Mâṇḍûki* und *Nârada S'ikshâs* erhalten sein. — Da diese beiden bis jetzt den europäischen Sanskritisten kaum bekannt sind, so will ich bei dieser Gelegenheit einige kurze Notizen über sie beifügen. Die *Mâṇḍûki S'ikshâ*, welche meines Wissens bis jetzt nur von R. Roth in seiner Abhandlung über den wedischen Accent, nach einem Exemplar des East-India House etwas benützt worden ist (für das grosse St. Petersburger Sanskrit-Wörterbuch scheint sie indess nicht verwerthet worden zu sein), wird als zum Atharwaweda gehörig betrachtet. [1]) Das Werk zerfällt in

einige Schwierigkeit. *S'aṁkara* erklärt *sâma* durch वर्णानां मध्यमवृत्त्योच्चारणं समता d. i. die Aussprache der Laute in der mittlern Art ist Gleichheit, was indess erst verständlich wird, wenn man weiss, dass drei Arten des Wedavortrages im Allgemeinen unterschieden werden, nämlich *druta* 'schnell', *madhya* 'mittel' und *vilambita* 'langsam' (*Mâṇḍûki S'ikshâ 1, 1.*; vgl. auch die *Pâṇinîyâ S'ikshâ* in der *Yajus*-Recension Vers 22). *Sâyaṇa* dagegen bezieht es auf die Gleichmässigkeit des Vortrages (*sâmyam*); es solle dadurch die Vermeidung der Fehler allzugrosser Schnelle oder Langsamkeit und der liebliche und deutliche Vortrag, wie er in der *Pâṇinîyâ S'ikshâ* gefordert wird, ausgedrückt werden. Aber diese Deutung des Wortes *sâma* ist hier schwerlich richtig; denn warum sollte in der *S'ikshâ* nur von der mittlern Art des Vortrages, und nicht von den beiden andern die Rede sein? Zudem bildet die Art des Vortrages keinen Haupttheil der *S'ikshâs*. Es scheint seine gewöhnliche Bedeutung 'Gesang' zu haben, da mit Ausnahme der kurzen *Pâṇinîyâ S'ikshâ* in der *Mâṇḍûki* und der *Nârada S'ikshâ* sehr ausführlich davon die Rede ist, während die *Gautamî* und *Lomas'anyâ S'.* fast ganz dem Sâma gewidmet ist. Das Wort *santâna* wird von *Saṁkara* und *Sâyaṇa* durch *saṁhitâ* erklärt und demnach auf die euphonischen Gesetze bezogen. Diese sind aber nicht Gegenstand der *S'ikshâs*. Auch *Sâyaṇa* findet, dass dieser Theil in der als Wedânga geltenden *S'ikshâ* übergangen ist, und gibt als Grund den an, dass er in der Grammatik, die auch als ein Wedânga gilt, erörtert sei. Dagegen behandeln die *S'ikshâs* zum Theil den *saṁyoga*, die Verbindung mehrerer Consonanten zu einer Gruppe, was leicht als 'Ausdehnung' der Sylbe gefasst werden kann. Diess geschieht namentlich in der *Gâutamî S'ikshâ*, wo Sylben bis zu sieben Lauten (darunter sechs Consonanten) erwähnt und drei Arten von *Saṁyogas* unterschieden werden. — In der *Pâṇinîyâ S'ikshâ* werden nach Aufzählung der Buchstabenklassen fünf Theile, die zu behandeln sind, unterschieden, nämlich *svara* 'Accent', *kâla* 'Zeit' (soviel als *mâtrâ*, nämlich Kürze, Länge, Dehnung), *sthâna* 'Organ' (Kehle, Gaumen u. s. w.), *prayatna* 'die Anstrengung' (der Organe zur Hervorbringung der Laute), was sonst *âbhyantara prayatna* heisst, und *anupradâna* 'die Aeusserung des Lautes', was sonst *vâhya-prayatna* genannt wird. Wenn nun auch *prayatna* mit *bala* in der *Tâittirîya Upanishad* zu identifiziren ist, so kann weder *sâma*, noch *santâna* mit *anupradâna* irgendwie zusammengebracht werden.

1) Ich besitze davon zwei Exemplare (*Nos.* 69 und 166 meiner Sammlung), die sich zwar gegenseitig berichtigen, zu einer kritischen Ausgabe des Werkes aber doch kaum ausreichen dürften; das eine ist eine moderne Abschrift aus dem Jahre 1864; das andere eine ältere, etwa

16 Abschnitte, deren jeder eine Anzahl metrischer Verse (meist *S'lokas*) enthält. Es behandelt alle oben angegebenen Materien der *S'ikshâ* und zwar viel vollständiger als die *Pâṇinîyâ S'.* Namentlich ist dem Accent eine sehr grosse Aufmerksamkeit gewidmet und derselbe darin vollständiger behandelt als in irgend einem *Prâtis'âkhya.* So haben wir im ersten Abschnitt eine ausführliche Auseinandersetzung der sieben Töne des Sâmaweda *(shaḍja, ṛishabha* u. s. w.), eine Erklärung ihres Ursprungs aus den verschiedenen Organen, ihre Vergleichung mit gewissen Dingen (wie des *shaḍja* mit dem Lotosblatt), worauf im zweiten Abschnitt die Bezeichnung der Töne durch die Finger der Hand beschrieben, und das Verhältniss der sieben Sâmaaccente zu denen des Rigweda dargelegt wird, indem es nur vier gebe (der sogenannte *prachita* wird noch als vierter zu den drei bekannten hinzugerechnet); der Swarita wird mit dem zweiten Tone, dem *ṛishabha,* der *prachita* mit dem sechsten, dem *dhaivata,* der Udâtta mit dem siebenten, dem *nishâda,*

70—80 Jahre alte Handschrift ohne Datum; die erstere enthält sechszehn, die letztere fünfzehn Blätter. Der erste Abschnitt beginnt also:

तिस्रो वृत्तीरनुक्रान्ता द्रुतमध्यविलंबिता।
यथानुपूर्वं प्रथमा द्रुता वृत्तिः प्रशस्यते ॥ १ ॥
मध्यमैकान्तरा वृत्ति र्व्यन्तरा हि विलंबिता।
नैनां बुधः प्रयुंजीत यदीच्छेद्वर्णसंपदं ॥ २ ॥
अभ्यासार्थे द्रुता वृत्तिरुपलब्धौ विलंबिता।
मध्यमा तु प्रयोगार्थे न तद्वचनमन्यथा ॥ ३ ॥

Der letzte Abschnitt schliesst mit folgenden Versen:

आचार्योपासनाद्योगात्तपसा प्राज्ञसेवनात्।
विगृह्य कथनात्कालात् षड्भि र्विद्या प्रपद्यते ॥
आलस्यान्मूर्खसंयोगाद् भयाद्रोगनिपीडनात्।
आन्याशक्याच्चमानाच्च षड्भि र्विद्या विनश्यति ॥
मंडूकेन कृतां शिक्षां विदुषां बुद्धिदीपिनीं।
यो हि तत्त्वेन जानाति ब्रह्मलोकं संगच्छति ॥

und der Anudâtta mit dem ersten, dem *shaḍja*, zusammengebracht. Nach dieser Darlegung wird im dritten und vierten Abschnitt die Action der Hände bei dem Recitiren der Wedas beschrieben; die vier folgenden Abschnitte (von 5—8) handeln sehr ausführlich über die Accente des Rigweda, zählen alle Arten des Swarita auf, beschreiben den *Kampa* u. s. w.; auf den Inhalt desselben wird bald besonders Rücksicht genommen werden. In den folgenden Abschnitten werden die vier Arten des Hiatus *(vivṛitti)* [1]), die Nasalirung *(raṅga)*, die fünf Arten der *svârabhakti* [2]), der *saṁyoga* oder die Verbindung der Consonanten, die Verdopplung, die *mâtrâs* und die Zeitdauer u. s. w. erörtert und allgemeine Regeln über die gute und richtige Lesung gegeben.

Die *Nârada Śikshâ* ist, wie es scheint, nur in einer spätern Bearbeitung oder Ueberarbeitung erhalten. Mein Manuscript (Nr. 79 meiner Sammlung) führt den Titel: *vedânâṁ svaraśâstram* [3]), d. i. die Accent-

---

1) Diese sind: a) *pipîlikâ*, wenn der erste und zweite Theil des Hiatus (Schluss- und Anfangssylbe) lang sind; b) *pâkavatî* oder *madhyâ*, wenn beide Theile kurz sind; c) *vatsânusṛita*, wenn der erste kurz, der zweite lang ist; d) *vatsânusâriṇî*, wenn das Umgekehrte der Fall ist. Alle diese Ausdrücke und Bedeutungen fehlen im St. Petersburger Sanskrit-Wörterbuch.

2) Diese fünf heissen: a) *kariṇî*, wenn *r* vor *h* steht; b) *karviṇî* oder *karaviṇî* (nach der jüngern Handschrift) bei *l* und *h*; c) *hariṇî* bei *r* und *sh*; d) *hâritâ* bei *l* und *ś*; e) *haṁsapadâ* bei *ṛi* und *ś*. Die beiden ersten Ausdrücke fehlen ebenfalls im St. Petersburger Sanskritwörterbuch; ob die drei letzten ebenfalls fehlen werden, bleibt zu sehen, wenn der Buchstabe ह erschienen sein wird.

3) Dasselbe Buch findet sich auch in der von *A. C. Burnell* gemachten und jetzt in der Bibliothek des *India office* befindlichen Sammlung von Sanskrithandschriften aus dem äussersten Süden Indiens. Er beschreibt es in seinem *Catalogue of a Collection of Sanskrit Manuscripts. Part* I pag. 42. 43. Es ist nach den von ihm gegebenen Auszügen zu urtheilen dasselbe Werk das ich besitze; doch finden sich einige Abweichungen. Mein Manuscript hat ebenfalls 2 *Prapâṭhakas*, wovon das erste aus 8, das zweite aus 9 *Khaṇḍas* besteht. Die von Burnell angeführten sieben ersten Verse des ersten *Khaṇḍa* des ersten *Prapâṭhaka* stimmen vollständig mit meinem Manuscript (nur liest dasselbe in V. 2 entschieden richtiger गाथिकं für गायिकं bei B., und in V 7 सवनान्याहुरेतानि für B. *'s slanâny* u. s. w.); auch die angeführten drei Verse des zweiten *Khaṇḍa* stimmen mit einigen kleinen Abweichungen in der Lesart ebenfalls vollständig mit meinem Manuscript, ebenso der Anfang des letzten (8ten) *Khaṇḍa* des ersten *Prapâṭhaka*. Dagegen weicht der Anfang des zweiten *Prapâṭhaka* von dem bei Burnell gegebenen ab; bei mir beginnt derselbe mit dem Verse: सयकारꣳ समेवाथक्षरꣳ स्वरितं भवेत् न चोदात्तं पूरस्तस्य जात्यः स्वारः स उच्यते. Burnell lässt ihn mit *ikârânte pade*

lehre der Wedas. Dieser Name der *S'ikshâ* kommt offenbar daher, weil das Werkchen vorzugsweise den Accent und zwar den aller Wedas, die beim Opfer gebraucht wurden, behandelt. Es werden drei Arten von Accenten unterschieden, und zwar *ârchika, gâthika* und *sâmika;* indess werden nur die erste und dritte Art, der Accent des Rig- und der des Sâmaweda ausführlich behandelt, während über die zweite sich nichts findet, wenn man nicht die musikalischen Angaben über Tonleiter *(grâma)*, Halbtöne *(mûrchhanâ)*, Melodie *(râga)* u. s. w. hieher ziehen will. Der erste *khaṇḍa* scheint nur eine allgemeine Einleitung zu sein. Die *Nârada S'ikshâ* beginnt eigentlich erst mit dem 2ten *Khaṇḍa*, wo *Nârada* mehrmal als Autorität für den Inhalt angeführt wird. Derselbe bezieht sich indess hauptsächlich auf den musikalischen Vortrag. Es werden nun als die einzelnen hier in Betracht kommenden Materien des *svaramaṇḍala*, d. i. des Reiches der Töne, folgende charakterisirt: die sieben Töne (*svara*), die drei Tonleitern (*grâma*), die 21 Halbtöne (*mûrchhanâ*), die neun und vierzig Tonstimmungen (*tâna*). Die Grundlage sind die sieben Töne, die etwas ausführlicher behandelt sind.

---

beginnen, was bei mir der Anfang des zweiten *Khaṇḍa* ist. Die von B. erwähnten acht Schlussverse scheinen sich bei mir nicht zu finden; wenigstens steht der erste allein von ihm angeführte in meinem MS. nicht. Da derselbe indess sehr interessant ist und seine volle Bedeutung von Burnell nicht erkannt worden zu sein scheint, so will ich ihn kurz erörtern. Er bezieht sich deutlich auf den sogenannten *Mantrajâgara* (welches Wort im St. Petersburger WB. augelassen ist, es findet sich in *Molesworth's Marâthi Dictionary 2. edition*, ist aber dort nicht ganz richtig erklärt), worunter die Brahmanen eine in einem Privathaus veranstaltete, auch die Nacht durch dauernde Recitation aller vier Wedas und zwar jedes einzelnen in den verschiedenen Lesungen, *Saṁhitâ, Pada, Krama* bis zu der complicirtesten, dem *Ghana*, verstehen. Dass von diesen verschiedenen Lesungen nur Proben gegeben werden, versteht sich von selbst. Nach dem bei B. citirten Vers muss der Rigweda bei der Recitation in der *Ghana*-Weise den Schluss machen, bei der *Jaṭa*-Lesung schliesst der Jadschus, bei dem *Pada* der Sâma, und bei der *Saṁhitâ* der Atharwa.

Mein MS. schliesst mit folgenden Versen:

यथा व्याघ्री हरेत्पुत्रां दंष्ट्राभि र्नैच पीडयेत्।
भीतापतनभेदाभ्यां तद्वद्वर्णान्प्रयोजयेत्॥
एवं वर्णाः प्रयोक्तव्या नाव्यक्ता नच पीडिताः।
सम्यग्वर्णप्रयोगेण ब्रह्मलोके महीयते॥

Der erste Vers findet sich auch in der *Pâṇiniyâ S'ikshâ* 5,5. in der Rik-Recension, wo indess für *prayojayet, prachodayet* steht.

Sie sind: *shaḍja* (oder *shaḍga*), *ṛishabha, gândhâra, madhyama, pañchama, dhâivata* und *nishâda*. Durch die besondere Combination der *râgas* (Melodien) nach den 7 Tönen entstehen die *grâmarâgas* [1]), d. i. die Melodieen nach den drei Tonleitern (wie Cdur, F dur u. s. w.), wovon die erste Scala *(shaḍja)* 21, die zweite *(madhyama)* 14 und die dritte *(gândhâra)* 10 enthält (im Ganzen 45). Nun werden die *mûrchhanâs* oder Halbtöne [2]), die von einem Ton zu dem andern überleiten, aufgezählt; von diesen werden drei Arten, die der Götter, der Väter und der Rischis unterschieden, deren jede sieben zählt (im Ganzen also 21). Hierauf sind im dritten *Khaṇḍa* die 10 Arten des Gesanges *(gâna)* aufgezählt und näher beschrieben *(rakta, pûrṇa, alaṁkṛita* u. s. w.), und die 14 Fehler beim Gesang angegeben. Nun wird gesagt, wem die 7 Töne gleichen (wie oben in der *Mâṇḍûki S'ikshâ*), dann werden sie unter die vier Kasten vertheilt und das Verhältniss der Töne der *vîṇâ* zu denen der Stimme der Sâmasänger angegeben, sowie die Thierlaute, welchen dieselben entsprechen (der Pfau schreit im *shaḍja*, der Kokila im *pañchama*); auch wird der Ursprung derselben aus den verschiedenen Organen beschrieben, alles diess, wie in der *Mâṇḍûki S'ikshâ*, zum Theil

---

1) Dieses Wort ist im St. Petersburger Sanskrit-Wörterbuch ausgelassen. Auch fehlt unter *shaḍja* die Angabe, dass diess auch der Name einer der drei *Scalas (grâma)* ist; ebenso unter *gândhâra*; dagegen ist diess unter *madhyama* bemerkt, wie auch *s. v. grâma* die drei Namen der Scalas nach einem Citat im *S'abdakalpadruma* gegeben sind.

2) Das Wort ist im St. Petersburger Sanskrit-Wörterbuch nicht richtig erklärt (Bd. 5 pag. 8. 53. 54.) Es bedeutet nicht 'das Schwellen —, Aufsteigen der Töne' sondern die halben Töne, die von *C* zu *D*, von *D* zu *E* u. s. w. hinleiten. Da schon Wilson in der zweiten Ausgabe seines *Sanscrit Dictionary* und Molesworth in der zweiten ausgezeichneten Ausgabe seines *Marâthî Dictionary* das Wort richtig erklärt haben, so ist es auffallend, dass Böhtlingk und Roth keine Rücksicht darauf nahmen, denn die Erklärung technischer Ausdrücke muss man sich von Indien holen; blosses Rathen hilft hier wenig oder nichts. Auch die Namen der 21 *mûrchhanâs* scheinen den Verfassern des grossen Wörterbuchs unbekannt zu sein, da ich von allen denen, die ich nachgeschlagen, keinen einzigen gefunden habe. Ich will sie desswegen nach der *Nârada S'ikshâ* hier aufzählen a) die 7 *mûrchhanâs* der Götter: *nandî, vis'âlâ, sumukhî, chitrâ, chitrâvatî, sukhâ, valâyâ;* b) die 7 *m.* der Väter: *âthâyinî, vis'vabhṛitâ, chandrâ, hemâ, kapardiṇi, mâitrî* und *vârhatî;* c) die 7 *m.* der Rischis: im *shaḍja*-Tone die *uttaramandrâ*, im *ṛishabha* die *abhirudgatâ*, im *gândhâra* die *as'vakrântâ*, im *madhyama* die *sauvîrâ*, im *pañchama* die *drishyakâ*, im *dhaivata* die *uttarâyatâ*, im *nishâda* die *rajad-rajatî*. Die *Gandharvas* leben von den *mûrchhanas* der Götter, die *Yakshas* von denen der Väter *(pitaraḥ)*, und nur die der 7 Rischis sind in der Welt bekannt *(lokikâh)*, d. h. diese sind jetzt allein gebräuchlich; die beiden andern zwei Arten sind ungebräuchlich.

mit denselben Worten. Nachdem noch die einzelnen Fingerbewegungen und die Action der Hände zur Bezeichnung der Töne, was die *gâtra-vîṇâ* d. i. die Laute der Glieder heisst, näher beschrieben sind [1]), werden zum Schlusse noch fünf Arten des Tones aufgezählt: *udâtta*, *anudâtta*, *svarita*, *prachita* und *nivâta*. Nun wird (im 8ten *Khaṇḍa*) der Accent des Rigweda behandelt, worauf ich später ausführlicher zurückkommen werde. Es werden hier zuerst zwar die drei Accente genannt, aber nachher wieder die sieben Töne (*svara*) unterschieden, die indess diessmal als die sieben Arten des *Svarita*, nämlich *jâtya*, *kshaipra* u. s. w. zum Vorschein kommen. Diese Erörterung wird im zweiten *Prapâṭhaka* fortgesetzt und die einzelnen *Svaritas* näher beschrieben und durch Beispiele erörtert. Im 2ten *Khaṇḍa* desselben werden die verschiedenen Arten des *Kampa* behandelt. Nun folgen noch verschiedene Vorschriften über die Aussprache der Accente, über die verschiedenen Arten des Hiatus, und die verschiedenen Wortklassen nach den Accenten, deren acht aufgezählt und durch Beispiele erläutert werden, nämlich: a) *antyodâtta*: अग्निः; b) *âdâtta* = *âdyudâtta*: सोमः; c) *udâtta*: प्र; d) *anudâtta*: वः (enklitisch); e) *nîchasvarita*: वीयँ; f) *madhyodâtta*: हविषा; g) *svarita*: स्वः; h) *dvirudâtta*: वनस्पतिः (2, 7, 4—6). Nun werden die Sylben besprochen, die dem *Svarita* folgen, der *prachaya*, in dem die Stimme zum *upodâtta* sich senkt. Schliesslich wird auf die Hauptpunkte beim Aussprechen der Laute, wie Mundstellung, Hervorbringung derselben u. s. w. hingewiesen, und werden auch einige äusserliche Vorschriften gegeben, wann der Brahmane, wenn er den Weda recitire, zu den verschiedenen Jahreszeiten aufstehen müsse (z. B. zur Zeit der Herbst Tag- und Nachtgleiche um Tagesanbruch, im Frühling um Mitter-

---

1) Die sieben Töne werden hier in doppelter Weise, jedesmal mit etwas verschiedenen Namen aufgezählt. In Betreff ihres Ursprungs aus den verschiedenen Körpertheilen Kopf, Stirne u. s. w. werden sie in folgender Ordnung genannt: *krushṭa* (Kopf), *prathama* (Stirn), *dvitîya* (Augbrauen), *tṛitîya* (Ohren), *chaturtha* (Kehle), *mandra* (Brust), *atisvâra nîcha* (Herz). Der letztere ist deutlich der in der *Saṁhitâ* des Sâmaweda mit ३क bezeichnete Accent, welcher ein starker Anudâtta ist. Nach den Bezeichnungen durch Fingerschläge erscheinen folgende Namen: *krushṭa* (Ende des Daumens, *aṅgushṭha*), *prathama* (Daumen, nämlich die Mitte), *gândhâra* und *ṛishabha* (beide am Zeigefinger *prades'inî*), *shaḍja* (Ringfinger *anâmikâ*), *dhaivata* (kleiner Finger *kanishṭha*), *nishâda* (am untern Theile des kleinen Fingers bezeichnet).

nacht), von welchen Früchten und Blättern er kauen, wie er die Zähne reinigen solle, wobei alle dornigen Pflanzen *puṇya* sind d. h. religiöses Verdienst mit sich bringen; das Stocken des Athems soll vermieden werden u. s. w.

Als Anhang zur *Nârada S'ikshâ* finden sich in meiner Handschrift noch zwei kleinere *S'ikshâs* mit besonderen Namen, nämlich die *Gautamî S'ikshâ* und die *Lomas'anyâ*, welch letztere dem *Garga* zugeschrieben wird. [1]) Da beide sich auf den Sâmaweda beziehen, und die erstere gar nicht, die letztere nur ganz wenig mit dem Accent sich beschäftigt, so muss ich mir versagen, hier näher ihren Inhalt zu besprechen, und will jetzt zu den *Prâtis'âkhyas* übergehen.

Diese schliessen sich an die *S'ikshâs* an, haben zum Theil einen gemeinschaftlichen Inhalt, sind aber keineswegs mit ihnen identisch, wie manche glauben mögen. Die *S'ikshâ* wird stets als ein Wedânga betrachtet, während die *Prâtis'âkhyas* in der Aufzählung der sechs Wedângas nicht vorkommen. Der Unterschied zwischen beiden ist schon durch den Namen ausgedrückt. *S'ikshâ* heisst Lehre, Unterricht,

---

1) Die *Gâutamî* besteht aus zwei *Prapâṭhakas*, deren jedes acht *Khaṇḍa* umfasst (in meiner Handschrift von 14a—17b). Sie ist in Prosa; das erste *Prapâṭhaka* beginnt also:

अथ चयस्त्रिंशद्व्यंजनानि भवन्ति स्पर्शान्तस्योष्माणश्चेति तच्च ककारादयो मकारान्ताः

Sie behandelt vorzugsweise den *saṁyoga* oder die Verbindung mehrerer Consonanten. Es werden drei Arten unterschieden, deren jede *piṇḍa* heisst, und zwar *ayaspiṇḍa*, *dârupiṇḍa* und *ûrṇâpiṇḍa*. Da alle diese Wörter im St. Petersburger Wörterbuch fehlen, so will ich sie kurz nach den Angaben der *S'ikshâ* erklären; *ayaspiṇḍa* ist die Verbindung bei den *yamas*, also *kkn*, *ghghn*; *dârupiṇḍa* heisst diejenige Consonantenverbindung, wovon der zweite ein *antaḥsthaḥ* d. h. ein liquider Laut (*y*, *r*, *l*, *v*) ist, z. B. *ky*, *kr*, *kv*; *ûrṇâpiṇḍa* heissen die übrigen Consonantenverbindungen, deren zweiter Laut kein *yama* und kein *antaḥsthaḥ* ist, z. B. *km*, *kt*. Es werden nun verschiedene Beispiele der Consonantenverbindungen, die von drei bis sieben Lauten (einschliesslich des Vokals) gehen, aufgezählt. Der letzte (8te) *khaṇḍa* des 2ten *Prapâṭhaka* schliesst mit den Worten:

न सप्ताक्षरात्परः संयोगो भवत्येषा सहस्रवर्त्मात्मां (?) नावर्त्तिविभूषिताः संयोगशृंखलानामसामवेदनिबन्धनात्सामवेदनिबन्धनात् ॥

Hier ist die Quelle der *Gâutamî* angegeben; diese ist demnach ein *Saṁyoga-s'riṅkhalâ* genanntes zum Sâmaweda gehöriges Buch, das nicht näher bekannt ist.

Der zweite Anhang zur *Nârada S'ikshâ*, die *Lomas'anyâ*, ist ebenfalls klein und erstreckt sich von Fol. 17b — 21b in meiner Handschrift. Sie besteht aus 8 *Khaṇḍas*, wovon jedes in eine Anzahl Verse zerfällt. Sie beginnt also:

nämlich in der richtigen Aussprache; der Inhalt ist mehr allgemeiner Art und beschränkt sich, wie wir bei der *Mâṇḍûki-* und der *Nârada S'ikshâ* gesehen haben, nicht immer auf einen Weda allein, sondern berücksichtigt verschiedene Recitationsweisen. Die *Prâtis'âkhyas* dagegen beschränken sich streng auf einen bestimmten Weda und sogar noch weiter auf eine bestimmte Art der Ueberlieferung des wedischen Textes, die *S'âkhâ* genannt wird. Bis jetzt sind vier *Prâtis'âkhyas* bekannt, nämlich eines zum Rigweda, das dem *S'aunaka* zugeschrieben wird und von Max Müller vollständig herausgegeben und übersetzt worden ist[1]), eines zu der *Vâjasaneyi-Saṁhitâ* oder dem weissen Jadschurweda, das dem *Kâtyâyana* zugeschrieben wird und von A. Weber im Originaltext mit deutscher Uebersetzung veröffentlicht wurde (Indische Studien IV 65—160; 177—331), eines zu der *Târttirîya Saṁhitâ* oder dem schwarzen Jadschurweda, und eines zu der *Atharva Saṁhitâ*, welche beide von W.

लोमशन्यां प्रवक्ष्यामि गर्गाचार्येण चिन्तितां।
साभिधानान्वये रक्तं त्वाचार्यवचनं यथा॥
ह्रस्वं दीर्घं तथा वृडमभिगीतं तु सामगाः।
मुहुर्मृदंगवत्कुर्युः संपातोत्थानसंज्ञवत्॥

Es folgen Vorschriften über den *Kampa* oder die Brechung des Tones in einer und derselben Sylbe, den *ranga* oder die Nasalirung und ihre Dauer, die sogenannten *svarabhaktis* und das Singen der damit verbundenen Sylben, und einiges wenige über die Accente und die Tonsprache der Finger. Den Schluss bilden folgende Verse:

यथा वालस्य सर्पस्य निश्वसो पहतस्तथा।
एवमुष्मा प्रयोक्तव्यो हकारं परिवर्जितं॥
यथा धनुषायतेन क्षिप्ते शरे पुनर्गुणः।
स्वस्थानं प्रतिपद्येत तद्वडस्तङ्कृतः स्वरः॥
शून्यगृहे पिशाचस्तु गर्जते नच दृश्यते।
एवं यकारा वक्तव्या धियमिर्ज्ञैर्निदर्शनं॥

1) In der Einleitung zu der Ausgabe des ersten *Maṇḍala* des Rigweda, die 1856 bei Brockaus in Leipzig erschienen ist.

D. Whitney auf's trefflichste herausgegeben und übersetzt wurden (s. oben pag. 11 Note 1); das letztere wird ebenfalls dem *S'aunaka* zugeschrieben, während ein Verfasser des erstern nicht genannt wird. Ich zweifle nicht, dass noch weitere *Prâtis'âkhyas* aufgefunden werden; so vermisse ich bis jetzt das zu der *Mâitrâyanî-Saṁhitâ*, die so vieles Eigenthümliche hat, und gewiss ein besonderes *Prâtis'âkhya* besitzt. Zu dem Sâmaveda ist noch kein eigentliches *Prâtis'âkhya* entdeckt worden, obschon, wie wir gesehen haben, dieser Weda in den *S'ikshâs* vielfach berücksichtigt ist, und demselben mehrere Werkchen, die diesen Namen tragen, gewidmet sind.

Was nun den Inhalt der *S'ikshâs* und *Prâtis'âkhyas* betrifft, so ist er nicht identisch, wenn sie auch vieles gemeinsam haben, da der Zweck für welche beide Arten von Werken verfasst sind, ein verschiedener ist. Die *S'ikshâs* lehren nur die Aussprache und Recitation der wedischen Texte im Allgemeinen, und beziehen sich auf keine bestimmte Form derselben; die *Prâtis'âkhyas* dagegen setzen immer einen *Pada*-Text voraus und lehren, wie aus demselben eine *Saṁhitâ* zu construiren ist. Die vielen kleinen Abweichungen des *Saṁhitâ*-Textes von dem des *Pada* sind desswegen sorgfältig angemerkt; auch ist auf die Construction der *Krama*-Lesung, die eine Mischung von *Saṁhitâ* und *Pada* ist, Rücksicht genommen (s. namentlich *Rik Pr.* 613, *Vâj. Pr.* 4, 179—194. *Ath. Pr.* 4, 101—126). In den *S'ikshâs* dagegen sind alle Differenzen des *Saṁhitâ*-Textes von dem des *Pada* ausgelassen; ebenso fehlen alle Andeutungen über den *Krama*. Das chronologische Verhältniss der *S'ikshâs* zu den *Prâtis'âkhyas* anlangend, so halte ich die ersteren für entschieden älter, als die letztere. Die erstern waren vorhanden, ehe sich das Bedürfniss nach den letztern regte. Die *Prâtis'âkhyas* setzen bereits eingehende grammatische Studien voraus, während für die *S'ikshâs* ein geringeres Mass derselben verlangt wird. Zudem können die *Prâtis'âkhyas* nur zu einer Zeit entstanden sein, als man anfing, den Wedatext in die verschiedensten Formen zu bringen, um ihn desto unverfälschter überliefern zu können. Diess war ohne Zweifel ein langer Process, der solche Elementarkenntnisse in der Phonetik voraussetzt, wie wir sie in den *S'ikshâs* finden. Die *Prâtis'âkhyas*, die nach einem umfassenderen Plane, als die *S'ikshâs* angelegt waren, nahmen nicht nur

die Lehren dieser in sich auf, sondern führten sie auch weiter. Manche Dinge sind dagegen in den *Sikshâs* ausführlicher behandelt, als in den *Prâtis'âkhyas*, wie man leicht aus der *Mâṇḍûki* und *Nârada S'.* ersehen kann.

Was den Charakter der *S'ikshâs* betrifft, so sind die einzelnen in ihrem gegenseitigen Verhältniss zu einander viel unselbstständiger als die *Prâtis'âkhyas*. Die *Pâṇinîyâ*, *Mâṇḍûki* und *Nârada S'.* haben vieles gemeinsam. So findet sich sowohl in der *Pâṇinîyâ S'ikshâ*, als in der *Mâṇḍûki* und *Nârada* genau dasselbe Gleichniss über die richtige Aussprache des nasalirten Vokals, der nämlich gerade so auszusprechen sei, wie eine Frau aus *Surâshṭra* das Wort अराँ ausspreche, nämlich so, dass wie die *Mâṇḍûki* ausdrücklich bemerkt, der Anunâsika ँ nicht wie bei ङ, also nicht als Guttural ausgesprochen werden dürfte[1]). Auch in der Beschreibung der Accente, namentlich der verschiedenen Arten des Swarita, stimmen die *Mâṇḍûki*- und *Nârada S'.* oft fast wörtlich überein. Auf anderes einzugehen würde mich hier zu weit führen. Gerade bei dem so nahe verwandten Inhalt aller *S'ikshâs* darf man wohl eine gemeinsame Quelle vermuthen, welche verschiedentlich überliefert und interpolirt ist. Und gerade diese gemeinsame Quelle dürfte der *S'ikshâ* genannte Wedânga sein, der jedenfalls älter als die *Prâtis'âkhyas* ist.

Während das Verhältniss der *S'ikshâs* zu den *Prâtis'âkhyas* bis jetzt fast ganz ausser Acht gelassen wurde, so hat man eine desto grössere Aufmerksamkeit demjenigen der *Prâtis'âkhyas* zu *Pâṇini* gewidmet. Die jetzt am meisten verbreitete Meinung ist die, dass Pânini jünger sei, als diese ausserordentlich detaillirten Lehrbücher wedischer Phonetik.

---

1) *Maṇḍ S'.* 11,20 (oder 10,9 in dem ältern *MS.*):

यथा सौराष्ट्रिका नारी अराँ इत्यभिभाषते।
एवं रंगं विजानीयात् ङकारपरिवर्जितः॥

In der *Nârada S'.* (2,4,9.) lautet der zweite Halbvers abweichend so:

एवं रंगः प्रयोक्तव्यः नारदस्य मतं यथा

In der Rikrecension der *Pâṇ. S'ikshâ* lautet das Wort, um dessen Aussprache es sich handelt, nicht अराँ, sondern तक्रँ; der erste Theil des zweiten Halbverses zeigt davon Verschiedenheiten, s. Weber, Indische Studien 4. Bd. pag. 269. Das in beiden Recensionen angeführte Beispiel: खे अराँ इव खेदया ist indess dem Rigweda entnommen (8,66,3.).

Sie stützt sich weniger auf eingehende Untersuchungen als vornemlich auf eine Stelle von *Yâska's Nirukta* (1,17.). Diese lautet: **परः सन्निकर्षः संहिता पदप्रकृतिः संहिता पदप्रकृतीनि सर्वचरणानां पार्षदानि** d. i. die *Saṁhitâ* ist die grösste Annäherung (der einzelnen Laute); die *Saṁhitâ* hat die *padas* (die einzelnen Worte) zur Grundlage; die *Pârshadas* aller wedischen Schulen haben die einzelnen Worte zur Grundlage[1]). Alles hängt hier von der Fassung des Wortes *Pârshadâṇi* ab. *Durga*, der Commentator *Yâska's*, erklärt es durch *Prâtis'âkhya*. Obschon die *Prâtis'âkhyas* auch den Namen *Pârshada* führen, so möchte ich doch stark bezweifeln, ob *Yâska* wirklich die jetzt erhaltenen *Prâtis'âkhya*-werke gemeint hat. *Pârshada* heisst einfach das was einer *parishad* oder einem behufs des Wedastudiums gebildeten kleinern Brahmanenverein angehört. Nun braucht man nicht darunter Werke zu verstehen, welche ihrem Inhalte nach identisch mit den sogenannten *Prâtis'âkhyas* sind, sondern vielmehr alles das, was sich auf die Ueberlieferung der wedischen Texte durch jene Brahmanenvereine und die Art, wie diese bewerkstelligt wurde, bezieht. Dieselben überlieferten nun die wedischen Texte nicht bloss in der *Saṁhitâ*- und *Pada*-Form, sondern auch in der sogenannten *Kràma*- und *Jaṭâ*-Form und noch in einer Reihe weiterer Modifikationen derselben. Da nun in der betreffenden Stelle des *Yâska* von der *Saṁhitâ*- und *Pada*-Lesung die Rede ist, ergiebt sich ganz von selbst unter *Pârshadâṇi* die andern und complicirteren Lesungen zu verstehen, da diese schliesslich alle auf dem Worttext beruhen. Würde sich die Stelle auf die sogenannten *Prâtis'âkhyas* beziehen, so würde sie nicht recht zu dem Vorhergehenden stimmen; denn diese lehren nicht bloss die Abweichungen des *Saṁhitâ*-Textes von dem Worttexte, sondern noch vieles andere über Phonetik, was in keiner nähern Beziehung dazu steht. *Yâska* will einfach die grosse Wichtigkeit der Wortabtheilung der wedischen Texte betonen; diess thut er am besten dadurch, dass

1) Die Uebersetzung, welche Roth in seiner Schrift 'Zur Literatur und Geschichte des Weda' (pag. 56) giebt, und welche bis jetzt als massgebend angenommen worden zu sein scheint, ist nicht ganz richtig; der letzte Satz kann nicht heissen: 'dieser Meinung sind auch die (grammatischen) Lehrbücher sämmtlicher wedischen Schulen', sondern er kann nur den oben angegebenen Sinn haben, auch wenn die Deutung des Wortes *Pârshada* durch *Prâtis'âkhya* richtig ist.

er sagt, allen Arten von Textüberlieferung aller wedischen Schulen liege der Worttext zu Grunde; auf Lehrbücher kann sie sich nicht beziehen.

Wenn nun kein triftiger Grund vorhanden ist, die Stelle *Yâska's* auf die *Prâtis'âkhyas* zu beziehen, so muss man sich nach andern Gründen umsehen, um *Pâṇini*, der jedenfalls jünger als der Verfasser des *Nirukta* ist, später als diese Bücher setzen zu können. Roth, Max Müller, Weber und Whitney huldigen, hauptsächlich gestützt auf die besagte Stelle, alle der Ansicht, dass die *Prâtis'âkhyas* jünger als *Pâṇini* sind. Nur Goldstücker macht in seiner Schrift: *Pâṇini: His place in Sanscrit Literature* (pag. 183—213) dieser Ansicht entschieden Opposition, und hat sie in mehreren Punkten auf eine wirklich meisterhafte Weise widerlegt. Zwar versuchte A. Weber im 5ten Bande seiner indischen Studien (pag. 96—135) die Ansicht Goldstücker's zu widerlegen und die von Roth inaugurirte wieder herzustellen; allein die meisten seiner Gegengründe lassen sich unschwer entkräften.

Obschon ich die Gründe *pro* und *contra* näher geprüft habe, so würde es mich in dieser Abhandlung zu weit von meinem eigentlichen Ziele abführen, wollte ich hier auf eine förmliche Kritik der Weber'schen Ausstellungen eingehen, was am besten in einer besondern Abhandlung geschieht. Ich will mich desswegen hier nur auf einige allgemeinere Bemerkungen beschränken.

So verschieden auch die vier noch vorhandenen *Prâtis'âkhyas* im Einzelnen von einander sein mögen, so behandeln sie doch Alles, was in die wedische Lautlehre gehört, wie die Verwandelung von स in ष, von न in ण, die Dehnung an sich kurzer Vokale in der *Saṁhitâ*, den *Visarga* und Anderes mit viel grösserer Ausführlichkeit und Genauigkeit als Pâṇini. Da dieser vielfach auf den wedischen Dialekt auch in diesen Punkten Rücksicht nimmt und einzelne Abweichungen anführt, so müsste es wirklich sehr auffallen, wenn er, der fleissige Sammler von Ausnahmen, das ausserordentlich reiche Material der *Prâtis'âkhyas* so wenig ausgebeutet haben sollte. So erwähnt er nicht einmal die verschiedenen Arten des Swarita, in deren Aussprache sich kleine Differenzen finden, obschon sie in allen *Prâtis'âkhyas* aufgeführt und behandelt sind. Man könnte einwenden, dass er derartige Bemerkungen für überflüssig gehalten und gar keinen Werth darauf gelegt hätte. Aber, wenn Pâṇini

sich um diese kleinen Unterschiede nicht kümmerte, warum, kann man fragen, erwähnt er Ausnahmen in der Accentuation, die ebenso unbedeutend sind, wie z. B. bei dem sogenannten *nyûṅkha* (1, 2, 34.), dem *vashaṭkâra* (1, 2, 35.) und der *Subrahmaṇyâ*formel (1, 2, 37. 38.)? Man müsste den grossen Grammatiker einer groben Nachlässigkeit beschuldigen, wenn die *Prâtis'âkhyas* ihm vorgelegen hätten. Auch findet sich schlechterdings nichts in Pâṇini, was uns berechtigen könnte, ihm eine wirkliche Kenntniss jener phonetischen Werke zuzuschreiben.

Nun entsteht aber die Frage, ob die *Prâtis'âkhyas* nicht etwa den Grammatiker kennen, also ihn voraussetzen? Bei den *Ṛik* und *Tâittirîya Prâtis'âkhya's* findet sich nichts, was uns zu dieser Annahme berechtigen könnte; dagegen setzen das *Atharvaveda* und namentlich das dem *Kâtyâyana* zugeschriebene *Prâtis'âkhya* zur *Vâjasâneyi-Saṁhitâ* offenbar eine nähere Beziehung zu ihm voraus. Vergleicht man das letztere mit den andern Werken dieser Art, so macht es sofort den Eindruck, nicht etwa das Werk einer Schule, sondern eines einzigen Verfassers und zwar das eines wirklichen Grammatikers zu sein; denn es beschränkt sich nicht immer auf die *Saṁhitâ*, zu der es gehört, sondern zieht auch andere grammatische Punkte herein, die in der *Saṁhitâ* nicht vorkommen. Da offenbar manche Regeln wie Verbesserungen und Zusätze zu Pâṇini aussehen, so liegt die Vermuthung nahe, der Verfasser des *Prâtis'âkhya* sei der als rücksichtsloser Kritiker Pâṇini's bekannte *Kâtyâyana*, der dem grossen Grammatiker in seinen *Vârttikas* ungefähr 10,000 Irrthümer und Auslassungen nachzuweisen suchte.

Und in der That hat auch Goldstücker bereits den Versuch gemacht, die Identität beider festzustellen, in dem er einige kleinere Fehlgriffe und Irrthümer abgerechnet, im Ganzen glücklich war. Will man nicht annehmen, dass der Verfasser des *Prâtis'âkhya* den Pâṇini vor Augen gehabt hat, so muss man den umgekehrten Fall setzen, dass Pâṇini das *Prâtis'âkhya* gekannt hat. Aber dann wären die Auslassungen von verschiedenen Eigenthümlichkeiten in der wedischen Phonetik seitens des Grammatikers vollends ganz unbegreiflich. Ich erwähne hier beispielsweise den Ausfall des *r* in *dur* in der Composition, wobei ein folgendes द् in ड (in दूडाश:, दूडभ: für *durdâs'aḥ, durdabhaḥ*), ein ध in ढ (in दूढ्य: für *durdhyaḥ*), und ein न in ण (in दूणाश: für *durnâs'aḥ*) ver-

wandelt wird, was *Kâtyâyana* (3, 41. 42.) bemerkt, und auch im *Ṛik* (371 bei M. Müller) und *Atharva-Prâtiś'âkhya* (II, 60) erwähnt wird. Diese wirklich auffallende Auslassung Pâṇini's ist aber auch von *Kâtyâyana* in seinem 6ten *Vârttika* zu 6, 3, 109. gerügt und ergänzt. Dass sich zwischen den *Sûtras* des *Kâtyâyana* im *Prâtiś'âkhya* und den *Vârttikas* einige Unterschiede finden, hat nicht viel zu bedeuten, namentlich wenn man bedenkt, dass *Kâtyâyana* bei der Abfassung beider Werke einen verschiedenen Zweck verfolgte und beide in verschiedenen Perioden seines Lebens geschrieben haben mag.

Was speciell die Accentregeln betrifft, so ist die Bekanntschaft des *Kâtyâyana* mit *Pâṇini* kaum zu bezweifeln. Die Definitionen der drei Hauptaccente sind bei beiden dieselben, ja zum Theil mit denselben Worten gegeben (*Pâṇ.* 1, 2, 29—31. *Vâj. Pr.* 1, 108—110.); die Angabe über die *ekaś'ruti* oder monotone Lesung der Mantras beim Opfer (*Paṇ.* 1, 2, 33. 34. *Vâj. Pr.* 1, 130.), nebst den Ausnahmen davon bei den *Sâmas,* dem *Japa* oder der leisen Recitation, und dem sogenannten *Nyâṅkha*[1]) oder der eigenthümlichen Aussprache des *o* in verschiedenen, der Zahl nach wechselnden Absätzen (*Pâṇ.* 1, 2, 34. *Vâj. Pr.* 1, 131.), sind bei beiden identisch. Jedoch führt Pâṇini hier noch einige Ausnahmen an, die im *Vâj. Pr.* fehlen, nämlich die doppelte Möglichkeit der Aussprache des *vashaṭkâra* (des Wortes वौषट्) als monoton oder mit einem sehr hohen Tone *(uchchâistara)*, und die der *Subrahmṇyâ*-formel[2]) (*Pâṇ.* 1, 2, 35. 37. 38). Da diese accentuellen Ausnahmen sich auf Worte beziehen, die der Hotar, der Recitirer der Ṛikverse, zu sprechen hat, so braucht der Verfasser des *Vâj. Pr.* sie nicht zu erwähnen; wohl aber sollte man eine Angabe darüber im *Ṛik Prât.* erwarten, wo sie aber auch fehlt.

Was indess den Kern der Accentlehre bei Pâṇini, den *S'ikshâs* und *Prâtiś'âkhyas* anbelangt, so stimmen sie in allen wesentlichen Punkten überein, woraus klar hervorgeht, dass die Accenttheorie, wie sie in den drei Arten von Quellen enthalten ist, in ihren Hauptzügen schon vorhanden war, ehe das eine oder andere dieser Werke verfasst wurde.

---

1) S. mehr hierüber in meiner Note zu *Aitar. Brâhm.* 5, 3. pag. 322 der Uebersetzung.
2) S. *Aitar. Brâhm.* 6, 3. und meine Note pag. 382. 83 der Uebersetzung.

Das chronologische Verhältniss derselben zu einander ist desswegen für das Verständniss der Theorie von keiner Bedeutung.

2. Die Accenttheorieen.

a) Zahl der Accente. Verschiedene Arten der Accentuation.

Die Zahl der Accente anlangend, so wird sie meist auf die drei bekannten beschränkt: *udâtta*, *anudâtta* und *svarita* (*Ṛik Pr.* 187. *Pâṇ. Śikshâ* 3, 1. *Nâr. Ś.* 1, 8, 1. *Vâj. Pr.* 1, 108—110. *Tâitt. Pr.* 1, 38—40. *Atharv. Pr.* 1, 14—16; vgl. auch *Pâṇini* 1, 2, 29—31). Doch wird auch eine grössere Zahl genannt; so vier in der *Mâṇḍûki Śikshâ* (1, 7. 2, 5.), da zu den drei genannten der *prachita* (d. h. der dem *svarita* folgende Ton, wenn kein nothwendiger *anudâtta* jenem folgt) als vierter beigesellt wird, während er sonst nur als eine Art Anudâtta behandelt wird. Den *Tâittirîyas* werden ebenfalls vier Accente oder Töne zugeschrieben, aber sie haben verschiedene Namen; nach der *Nâr. Ś.* (1, 1, 11) sind es folgende: *dvitîya*, *tṛitîya*, *chaturtha* und *mandra*; das *Tâittirîya Prât.* (23, 16.) bestätigt diese Angabe. Die *Âhvârakas*, welche in Verbindung mit den *Tâittirîyakas* genannt werden, haben nur drei: *tṛitîya*, *prathama* und *kṛishṭa*[2]). Von den *Châraka*s sollen die *Khâṇḍikîya* und die *Aukhîya* ebenfalls vier Accente gehabt haben (*Bhâshikasûtra* in Weber, Ind. St., Bd. 10, pag. 422). Wir finden auch fünf Accente er-

---

1) सप्तस्वरास्तु गीयन्ते सामभिः सामगै र्बुधैः।
चत्वार एव छन्दोभ्यस्त्रयस्तच्च विवर्ज्जिताः॥
उदात्तश्चानुदात्तश्च स्वरितप्रचितस्तथा।
चतुर्विधः स्वरो दृष्टः स्वरचिन्ताविशारदैः॥

2) Die Stelle der *Nâr. Ś.* lautet:

तृतीयप्रथमकृष्टान् कुर्वन्त्याहरका स्वरान्।
द्वितीयाद्यास्तु मन्द्रान्तास्त्रैस्वरीयाश्चतुरः स्वरान्॥

Im *Tâitt. Prât.* (23, 14. 15.) findet sich ein *Śloka* desselben Inhalts, nur die Fassung ist etwas verschieden; nach diesem wäre der *mandra* der erste und der *dvitîya* der letzte Ton der *Tâittirîyas*. Die Angabe der *Nârada Śikshâ* scheint die richtige zu sein. Die Angabe der vier *Tâittirîya*-Accente bei Weber (Indische Studien, 8, pag. 264) ist nicht richtig; der *atisvârya* kommt nur im Sâmaweda vor.

wähnt, die nur eine weitere Theilung der bekannten drei Rigweda-accente voraussetzen, nämlich: *udâtta*, *anudâtta*, *svarita*, *prachita* und *nirvâta* (*Nâr. S'.* 1, 7, 19.)

Die Sâmasänger haben in ihrer Samhitâ sogar sieben Accente, die von den sieben Tönen, *shadja* u. s. w., zu unterscheiden sind. Diese sind: *prathama*, *dvitîya*, *tritîya*, *chaturtha*, *mandra*, *krishṭa* und *atisvârya*[1]). Sie sind unschwer in der oben beschriebenen Accentbezeichnung der Sâmaverse nachzuweisen; *prathama* ist १, *dvitîya* २, *tritîya* ३, *chaturtha* २उ, *mandra* २र, *krishṭa* ३क and *atisvârya* १२र[2]).

Die *Tândi-Bhâllavinaḥ*, deren Bücher bis jetzt nicht bekannt sind, sollen nur zwei Accente haben, nämlich den *prathama* und *dvitîya* (*Nâr. S'.* 1, 1, 13. Ind. St. 10, pag. 421); ebenso werden den *S'âtapathâs* der *Vâjasaneyinaḥ* dieselben zwei Accente zugeschrieben (ibid.)[3]), nämlich *prathama* und *dvitîya*, was wir oben (pag. 43 ffg.) auch wirklich gesehen haben.

Die Verschiedenheit der Zahl der Accente in den verschiedenen wedischen Schulen und Schriften, die von zwei bis sieben steigt, sowie einzelne Andeutungen der indischen Theoretiker zeigen klar, dass wir es nicht mit einer einzigen Art von Accenten, sondern mit mehreren Arten zu thun haben. Ich unterscheide deren drei, nämlich eine prosaische, eine poetische und eine musikalische. Die erstere hat zwei,

---

1) *Nâr. S'.* 1, 1, 12: प्रथमश्च द्वितीयश्च तृतीयोऽथ चतुर्थकः।
मन्द्रः कृष्टो ह्यतिस्वर एतान्कुर्वन्ति सामगाः॥

2) Das System der Accentbezeichnung in den Gânas des Sâmaweda, wie es von A. C. Burnell als in den *Devanâgarî*-Manuscripten gebraucht, beschrieben und erläutert worden ist (*Catalogue of a Collection of Sanskrit Manuscripts*, pag. 44), ermöglichte mir die oben gegebene Identifikation. Der *parisvârya* (das Wort fehlt im St. Petersburger-Sanskritwörterbuch), welcher nach seiner Angabe mit १२र bezeichnet wird, fehlt in allen Aufzählungen der 7 Sâma-Accente, die mir zu Gebote stehen; statt dessen haben die mir bekannten den *krishṭa*, der bei B. ausgelassen ist; bei ihm heisst er *atisvârya*; es kann aber kaum einem Zweifel unterliegen, dass der von ihm *parisvârya* genannte Accent der *atisvârya* der *S'ikshâs* ist. In der *Nâr. S'.* (1, 7, 5.) wird der *parisvâra* als eine Abart des *mandra* aufgefasst.

3) द्वितीयप्रथमावेतौ तांडीभाल्लविनां स्वरौ।
तथा शतपथावेतौ स्वरौ वाजसनेयिनां॥

die zweite drei oder vier, und die letztere sieben Accente oder Töne. Diese Unterschiede werden im Grunde schon von den indischen Theoretikern gemacht. Sie unterscheiden den *brâhmaṇasvara* von dem *mantrasvara*, und diesen wieder von dem *sâmasvara* (*Bhâshikasûtra*, in Ind. St. 10. Bd., pag. 421. 22.). Auch werden sie als *ârchika*, *gâthika* und *sâmika* unterschieden (*Nâr. S'.* 1, 1, 2.), wobei man in dem *ârchika* den *mantrasvara*, und in dem *sâmika* den Accent des Sâma unschwer erkennt. Nur die Bedeutung des *gâthika* oder des Accentes dichterischer Strophen weltlichen Inhalts ist zweifelhaft; auch sind in der *Nârada S'ikshâ* keine nähern Andeutungen darüber gegeben. Ob es der sogenannte *brâhmaṇasvara* ist, ist sehr fraglich. Mit mehr Wahrscheinlichkeit bezieht man ihn auf den weltlichen Gesang, dem die sieben Töne der Tonleiter *shaḍja* u. s. w. zu Grunde liegen.

Wenn ich den *brâhmaṇasvara*, d. h. den Accent der *Brâhmaṇas* (zunächst des *S'atapatha*; denn das *Tâittirîya Brâhm.* hat den *Saṁhitâ*-Accent) als prosaischen Accent fasse, so glaube ich dazu aus mehreren Gründen berechtigt zu sein. Einmal sind die Brâhmanas in Prosa verfasst, und dann wird der *brâhmaṇasvara* als *bhâshikasvara*, d. i. als Accent der Volkssprache bezeichnet (*Kâtîya s'râuta-sûtra* 1, 8, 17. nebst Schol.). Ausserdem spricht dafür der Umstand, dass nur ein Accentzeichen im *S'atapathabrâhmaṇa* existirt, und dass die gesprochene Sprache höchstens zwei Accente, einen Hochton und Tiefton, unterscheidet, wenn man den Mittelton nicht als Accent gelten lassen will. Wenn ich auch nie den Vortrag des *S'atapatha-Brâhmaṇa* in Indien zu hören Gelegenheit hatte, so kann ich mir nach meinen über die Recitation des Weda gesammelten Erfahrungen leicht vorstellen, wie er sich ausnimmt. Die Recitation des *S'atapatha* ist zunächst monoton, im Udâtta- oder *Prachaya*tone; nur da, wo der Anudâttastrich steht, senkt sich die Stimme mit Emphasis. Es hat sonach wirklich nur zwei Accente, nämlich den Udâtta und Anudâtta; da wo der Anudâttastrich steht, finden wir in vielen Fällen den Udâtta in der Samhitâ (s. oben), aber auch den Anudâtta, der dem Swarita vorhergeht. Der Swarita der Samhitâ ist in dem *S'atapatha* gar nicht vorhanden, und hat in der Volkssprache und in der prosaischen Recitation keine Stelle und keinen Sinn.

Sind die drei Accente: *udâtta*, *anudâtta* und *svarita* vorhanden, so

haben wir den poetischen Accent oder *mantrasvara*, der sich in allen wedischen Samhitâs, mit Ausnahme der des Sâma, findet. Hier kommt zu den zwei prosaischen, Udâtta (Hochton) und Anudâtta (Tiefton) noch der sogenannte Swarita, der sich, wollte man ihn als wirklichen in der Volkssprache gebräuchlichen Accent gelten lassen, nur als Mittelton oder Uebergangston fassen liesse. Diess ist aber nach Allem, was die indischen Theoretiker darüber lehren, sowie nach der wirklichen Aussprache desselben in der Recitation der Samhitâ's unmöglich. Ja in der *Nârada S'ikshâ* (2, 1, 4. s. unten) wird die gewöhnlichste Art des Swarita, der des *tairovyañjana* als in dem *chhandas* vorkommend bezeichnet. In der poetischen Recitation ist er aber geradezu nothwendig, um dem Steigen und Fallen der Stimme mehr Raum zu geben; er ist es, der das Anhören der kunstgerechten Recitation der Mantras zu einem angenehmen Genuss macht, weil in ihm die Stimme gezogen wird und ausklingt, wie ich mich öfter zu überzeugen Gelegenheit hatte. Desswegen wird er auch von den *S'ikshâs* und *Prâtis'âkhyas* so ausführlich behandelt, während sie nur wenig von dem Udâtta und Anudâtta zu sagen wissen. Da von dem richtigen Verständniss des Swarita das der beiden andern Accente in den Samhitâs zum Theil abhängt, so will ich ihn hier zuerst eingehend behandeln.

b) Der Swarita und seine verschiedenen Arten.

Während der Udâtta von allen indischen Theoretikern als Hochton, und der Anudâtta als Tiefton definirt wird, so stimmen sie in ihren Definitionen des Swarita nicht ganz überein. *Pâṇini* (1, 2, 31.) und das *Tâittirîya Prâtis'âkhya* (1, 40.) beschreiben ihn als einen *samâhâra*, d. i. eine Verbindung von Udâtta und Anudâtta; ebenso das *Vâjasanêyi Prât.*, das sich nur anders ausdrückt (1, 110: *ubhayavân svarita*); auch das *Rik Prât.* (Regel 188 ed. M. Müller) beschreibt ihn ebenso, definirt ihn aber als *âkshepa* (187), d. i. Hinhalten, Ziehen der Stimme, was vollkommen zu der wirklichen Recitation stimmt; ebenso das *Atharva Prâtis'âkhya*, das ihn durch *âkshipta* erklärt (1, 15.). Die *S'ikshâs* geben keine klare Definition, sondern bloss Andeutungen, die im Wesentlichen auf die Anschauung der *Prâtis'âkhyas* hinauslaufen. So sagt die

Mâṇḍûki S'. (6, 2)[1]), dass, wenn bei der Verbindung zweier Accente eine Einheit (des Lautes) entstehe, so unterwerfe sich selbst der Udâtta der Herrschaft des Anudâtta. Diess kann nur heissen, dass die Emphasis des Anudâtta auch bei der Verbindung des Udâtta und Anudâtta in einer Svaritasylbe zum Vorschein komme, und der Udâtta dadurch verdrängt würde, da dieser keine Emphasis hat. Auf die Verbindung zweier Accente im Swarita deutet auch die *Nârada S'ikshâ* (1, 8, 3.)[2]), indem sie sagt, dass der Swarita eigentlich doppelt sei, nämlich der Ton des Lautes, der ihn habe, und ein darüber hinausgehender Ton. Diese Angabe drückt indess das Wesen des Swarita aus; dem eigentlichen Sylbentone folgt noch ein Nachton, so dass der ursprüngliche Laut verlängert erscheint, wenn er auch an sich kurz ist.

Das Verhältniss der zwei im Swarita zusammengeflossenen Accente wird nun von den Theoretikern nicht immer auf dieselbe Weise gefasst. *Pâṇini* sagt, dass die erste halbe Mora *(mâtrâ)* des Swarita, *udâtta,* und der Rest *anudâtta* sei (1, 2, 32.); damit stimmen das *Vâj. Prât.* (1, 126.) und das *Atharva Prât.* (1, 17.) vollständig überein. Dagegen beschreibt das *Ṛik Prât.* (189. 90. 91.) den Accent etwas genauer so, dass eine halbe Mora oder auch die Hälfte der Swaritasylbe höher als der Udâtta *(udâttatara),* der Rest dagegen *anudâtta* sei, aber wie *udâtta* klinge. Am ausführlichsten ist das *Tâittirîya Prât.,* das verschiedene Ansichten über den Tongehalt und die Aussprache des Swarita anführt (1, 41—47.). Der Verfasser stimmt zunächst der Ansicht bei, dass die erste halbe Mora höher als der Udâtta sei, beschränkt diess aber sofort auf den Fall, wenn der Swarita einem Udâtta folgt; demnach schliesst er die Fälle des sogenannten selbstständigen Swarita, dem entweder ein Anudâtta oder auch nichts vorhergeht, aus. Dem

---

1) द्वयोस्तु स्वरयोः संधावेकीभावो यदा भवेत्।
उदात्तोऽप्यनुदात्तस्य वशं गच्छति संधिषु॥

2) वर्णस्वारोऽतीतः स्वारः स्वरितो द्विविधः स्मृतः।
मातृको वर्ण एव तु दीर्घस्तु स्वरितादस्तु॥

Rest schreibt er ebenfalls die Tonhöhe des Udâtta zu (1, 42.); doch giebt er zu, dass derselbe auch niedriger sein könne, als der Udâtta (1, 44.), ohne die Tonhöhe genauer zu definiren, oder dass er sogar dem Anudâtta gleichkommen könne, d. h. mit Emphasis zu sprechen sei (1, 45.). Nebenbei führt er (1, 46.) auch die andere Ansicht an, der er indess nicht beipflichtet, dass die Lehrer (wohl nur einige Lehrer), worunter gewiss die Grammatiker zu verstehen sind, behaupten, der Anfang des Swarita sei identisch mit dem Udâtta, der Rest mit dem Anudâtta. Diesen Ansichten stellt er noch eine dritte entgegen (1, 47.), wonach der Swarita nur ein vollständiges Hingleiten *(pravaṇa)* sei, wobei der Unterschied von Udâtta und Anudâtta verwischt ist; es ist dann nur ein leichtes Hinziehen des Tones mit unmerklicher Senkung am Ende, wie der Swarita auch gesprochen wird. Die Meinung, dass der erste Theil etwas höher klinge als der Udâtta, stammt nicht von Grammatikern, sondern von den Recitirern, da die Rigwedis heutigen Tages den Swarita in der Samhitâ genau so recitiren, wie er im *Rik Prât.* beschrieben ist; auch in der *Tâitt. Saṁh.* wird er ebenso recitirt.

Aus diesen verschiedenen Ansichten über die Zusammensetzung des Swarita aus den zwei Accenten und seine richtige Aussprache sieht man deutlich, dass er kein natürlicher Accent ist wie Udâtta und Anudâtta, und desswegen auch mehr Gegenstand der Speculation war.

Dass bei der Recitation der Mantras ein Hauptgewicht auf den Swarita gelegt wurde, zeigt schon sein Name; denn *svarita* von *svara* 'Ton' kann nur 'getönt', d. i. stark accentuirt, heissen. Whitney, von der Bedeutung des *svara* als Vokal ausgehend, vermuthet (*Journ. Am. Soc.* V, 204), der Name bedeute 'vokalisirt, Verwandlung eines Halbvokals in einen Vokal'; aber diese Erklärung stimmt schlechterdings weder zu den angeführten Beschreibungen des Swarita, noch zur wirklichen Recitation.

Die indischen Theoretiker unterscheiden verschiedene Arten des Swarita, die von sechs bis acht gehen; auch in der Anordnung der einzelnen finden sich mancherlei Unterschiede. Das *Ath. Pr.* hat 6 und zwar in folgender Ordnung (3, 55—64.): 1. *abhinihita*, 2. *prâkṣ'lishṭa*, 3. *jâtya*, 4. *kshaipra*, 5. *tairovyañjana*, 6. *pâdavritta*. Die *Mând. Ś.* hat deren sieben (7, 1. 2.); die Folge ist von 1—4 dieselbe; dann folgen

5. *pâdavṛitta*, 6. *tairovyañjana* und 6. *tairovirâma*, der im *Ath. Pr.* fehlt; der *tâthâbhâvya* wird als *kampa*, aber nicht als *svarita* erwähnt (7, 10.), während er im *Ath. Pr.* nicht vorkommt. Die *Nâr. S'.* zählt ebenfalls sieben Svaritas auf (1, 8, 10.), die aber in folgender Ordnung sich folgen: 1. *jâtya*, 2. *kshaipra*, 3. *abhinihita*, 4. *tairovyañjana*, 5. *tairovirâma*, 6. *pras'lishṭa*, 7. *pâdavṛitta*. Der *tâthâbhâvya* ist nicht erwähnt. Etwas verwandt mit dieser Aufzählung ist die des *Tâitt. Pr.* (20, 1 ff.), das aber zum Theil besondere Ausdrücke gebraucht, nämlich: 1. *kshaipra*, 2. *nitya (jâtya)*, 3. *prâtihata*, 4. *abhinihata*, 5. *pras'lishṭa*, 6. *pâdavṛitta*, 7. *tairovyañjana*.

Während die bis jetzt angeführten Quellen die sechs bis sieben Arten von Swaritas gleichartig behandeln, machen das *Rik* und *Vâj. Pr.* einen Unterschied. Beide (*Rik. Pr.* 194. *Vâj. Pr.* 1, 111. 112.) unterscheiden einen *jâtya*, d. i. ursprünglichen, welchem alle anderen Swaritas als nicht ursprüngliche nur einem Udâtta folgenden entgegengesetzt werden; über den *jâtya* siehe gleich nachher. Die nicht ursprünglichen werden im erstern (204) also aufgezählt: 1. *vaivṛitta* (*pâdavṛitta*), 2. *tairovyañjana*, 3. *kshaipra*, 4. *abhinihita*, 5. *pras'lishta*; mit dem *jâtya* sind es sechs, die mit denen des *Ath. Pr.* identisch sind, wenn auch die Ordnung abweicht. Der *tâthâbhâvya* wird nicht mit Namen erwähnt, obschon die Sache selbst vorkommt (212). Das *Vâj. Pr.* behandelt die Arten des Swarita am wissenschaftlichsten. Hier sind acht Arten aufgezählt, die in zwei Gruppen getheilt sind: *A*) 1. den *jatya* (1, 111.), und *B*) die übrigen sieben umfassend, die mit einem Anudâtta beginnen, nämlich 2. *abhinihita*, 3. *kshaipra*, 4. *pras'lishṭa*, 5. *tairovyañjana*, 6. *tairovirâma*, 7. *pâdavṛitta*, 8. *tâthâbhâvya* (113—120). Von den letztern sieben werden drei als solche unterschieden, die einen *nîcha*, d. i. *anudâtta* nach sich haben, nämlich die unter 2—4 angeführten.

Aeusserlich betrachtet zerfallen sie sofort in zwei Hauptarten, nämlich solche Swaritas, die unmittelbar einem Anudâtta (wenn möglich) folgen, wozu *jâtya*, *kshaipra*, *abhinihita* und *pras'lishṭa* gehören, und solche, die erst dem vom Anudâtta eingeleiteten Udâtta folgen, nämlich *tairovyañjana*, *tairovirâma* und *pâdavṛitta*. Die erstere Art hat man in Europa nach Roth's Anschauung den selbstständigen, die letztere den enklitischen zu nennen beliebt. Von diesem Unterschied wissen

indess die indischen Theoretiker nichts, die, wenn sie einen Unterschied machen, den *jâtya* allein den sechs oder sieben anderen entgegensetzen. Und dass sie den von Roth statuirten Unterschied nicht kennen, ist gar nicht zu verwundern, da dieser Accent in der gesprochenen Sprache nicht existirt zu haben scheint, wie man deutlich aus dem *Satapatha-Brâhmaṇa* sieht.

Hier kann man einwenden, dass *Pâṇini* und die übrigen Grammatiker, wie sein Kritiker *Kâtyâyana* und sein Vertheidiger und Commentator *Patañjali*, durchweg den Swarita als einen besonderen Accent neben dem Udâtta und Anudâtta anerkennen, und denselben nicht auf die Recitation der Mantras beschränken, obschon auch rücksichtlich des Accents der Unterschied der wedischen Sprache von der gewöhnlichen (*bhâshâ*) mehrmal geltend gemacht wird (6, 1, 169. 178. 181. 6, 2, 119. 120. 164.). Zudem kann man noch geltend machen, dass nach mehreren Regeln Panini's die meisten der von den *Prâtis'âkhyas* näher beschriebenen Arten des Swarita bekannt waren, wenn auch die Unterschiede nicht so scharf markirt sind, wie in den letztern. So setzt 6, 1, 184. die Kenntniss des *jâtya* voraus, da dort ausdrücklich gesagt ist, dass bei der Endung *ya* in gewissen Fällen der Swarita zu setzen sei, z. B. चिकीर्ष्य, कार्य्य; in 8, 2, 4. wird das Wesen des durch Liquidirung entstandenen *kshaipra*, in 8, 2, 6. der durch Verschmelzung zweier Vokale entstandene *pras'lishṭa* behandelt. Auch der regelrecht dem Udâtta folgende Swarita, wenn ein neuer Udâtta seinem Eintritt nicht entgegen ist, wird gelehrt, und ebenfalls der Grund seines Wegfalls angegeben, sowie die Namen der Lehrer, die in letzterer Beziehung abweichender Meinung sind (8, 4, 66. 67). Da indess Pânini's Grammatik offenbar mit besonderer Berücksichtigung der wedischen Literatur verfasst, und das Studium dieser Wissenschaft hauptsächlich das richtige Verständniss und die correcte Recitation der Wedas fördern sollte, wie deutlich aus Patandschali's Einleitung zum *Mahâbhâshya* hervorgeht, so ist es nicht zu verwundern, wenn ein in allen Samhitâs und auch vielen Brâhmaṇas sich findender Accent, wie der Swarita, ohne weitere Bemerkung als ein integrirender Theil des indischen Accentsystems hingenommen wurde.

Aber der wichtige Umstand, dass dem *S'athapathabrâhmaṇa* und

einigen andern wedischen Werken (S. 70) nur zwei Accente zugeschrieben, diese im *Bhâshikasûtra* als Udâtta und Anudâtta bezeichnet werden, in den Handschriften nur ein Accentzeichen, und zwar der Anudâttastrich angewandt, das Swaritazeichen aber nie gebraucht wird, spricht entschieden dafür, dass es Recitationen wedischer Werke ohne Anwendung des Swarita gab und noch giebt. Wenn nun dieser Accent dem Mantraaccent, der den Swarita hat, entgegengesetzt wird, wenn man ferner bedenkt, dass die durch Krasis, Liquidirung und Elision entstandene phonetische Veränderung nach dem *Bhâshikasûtra* gerade *bhâshika* heisst (Ind. St., Bd. 10, pag. 398. 99), und die derselben unterworfene Sylbe den Udâtta, nicht den Swarita, wie in den Mantras, haben soll, die vorhergehende aber, wie in den Mantras, den Anudâtta, der Udâtta aber gar nicht bezeichnet wird, so ist es klar, dass der Swarita in diesem Brâhmana einfach nicht existirt, auch nie existirt hat. Ist ja sogar der sogenannte selbstständige Swarita nicht vorhanden, sondern zu einem einfachen Udâtta geworden, oder besser ein solcher geblieben.

Wenn nun in den *Prâtis'âkhyas* zwei Arten von Swaritas unterschieden werden, so ist der Grund wohl der, dass die natürliche Folge: Anudâtta, Udâtta und Swarita, wie sie für Gewinnung einer melodischen Recitation der Mantras nothwendig ist, bei dem sogenannten selbstständigen einfach durch Liquidirung *(kshaipra-sandhi)*, Krasis *(pras'lesha)* und Elision *(abhinihita-sandhi)* oder anderweitige Contraction (im *jâtya*) abgekürzt ist, wobei der Udâtta vielfach ausfiel, der Swarita aber als der vollere und melodischere beibehalten wurde. Suchen wir diess im Einzelnen näher zu erweisen.

1) Der *Jâtya svarita* oder der natürliche, von selbst entstandene. Er heisst auch *nitya* (*Tâitt. Prât.* 20, 2.) und wird beschrieben als nothwendig, wenn eine Consonantenverbindung mit *y* oder *v* endigt und die vorherrschende Sylbe entweder einen Anudâtta hat, oder wenn auch gar nichts vorhergeht (*Tâitt. Pr.* 20, 2. *Ath. Pr.* 3, 57; vgl. auch *Rik. Pr.* 194, wo die Regel unklarer gefasst ist). Nach dem *Vâj. Prât.* (1, 111) findet er nur dann statt, wenn ein Anudâtta vorhergeht; der Fall, dass auch gar nichts vorhergehen könne, bleibt ausgeschlossen; diess ist ganz in Uebereinstimmung mit der Accentuation der *Vâsasaneyi Samhitâ* (s. oben pag. 33). Auch Pânini lehrt (8, 2, 4.), dass, wenn

der Anudâtta einem mit Udâtta oder Swarita versehenen *yaṇ* folge, derselbe zum Swarita werde.

In der *Mâṇḍûki S'.* (7, 5.)[1]) und *Nârada S'.* (2, 1, 1.) wird das negative Element bei der Entstehung dieses Swarita hervorgehoben, dass nämlich kein Udâtta vorhergehen dürfe. Beispiele: स्वः *(svar)*, दूत्यं, तन्वः. Hier steht *svar* für *súvar*, wie es *metri causa* auch öfter auszusprechen ist, *dûtya* für *dûtíya*, und *tanvaḥ* für *tanúvaḥ*. Der Swarita enthält desswegen einen Udâtta, der aber mit dem ihm folgenden Swarita zu einer Sylbe zusammengeflossen ist.

2) *Kshaipra*, 'der rasche'. Dieser tritt ein, wenn ein mit Udâtta versehener Vokal vor einem Anudâtta-Vokal in einen Halbvokal *(y, v)* verwandelt wird. Am ausführlichsten ist hierüber das *Ath. Pr.* (3, 58—61). Damit stimmen ganz die *Mâṇḍ. S'.* (7, 6.)[2]) und die *Nâr. S'.* (2, 1, 2.) überein, indem sie alle die Nachfolge eines Anudâttavokals als nothwendig für die Entstehung des *kshaipra* halten, während in dem *Vâj. Pr.* (1, 115) und *Tâitt. Pr.* (20, 1.) diese Bedingung nicht erwähnt wird; doch ist sie in einer spätern Regel des *Vâj. Pr.* (4, 47.) wie eine Ergänzung nachgetragen; das Sûtra scheint indess verdächtig. *Rik Pr.* (199) enthält nur eine kurze Andeutung über diesen Swarita. Beispiele: त्र्यंबक aus *trí* und *ambaka*, न्विन्द्र aus *nú* und *indra* zusammengezogen; श्रुष्ट्यग्ने aus *s'rushṭ'î* und *agne*. Weitere Beispiele s. oben (pag. 28. 31. 33. 34).

3) *Abhinihita*, 'der nahegerückte'. Dieser tritt ein, wenn vor einem schliessenden *e* und *o*, die den Udâtta haben, ein anfangendes *a* ausgestossen wird (*Vâj. Pr.* 1, 114. *Ath. Pr.* 3, 55. *Rik Pr.* 199; *Mâṇḍ.*

---

[1]) सयकारं सममेव वाक्षरं स्वरितं भवेत्।
न चोदात्तं पुरस्तात्स्याज्ज्ञात्यः स्वर्दूत्य एव तु॥
In der *Nâr. S'.* sind die zwei Beispiele *svar* und *dûtya* weggelassen.

[2]) इउवर्णौ यदोदात्तावापद्येते यवौ क्वचित्।
अनुदात्तप्रत्ययः स्यात् विद्धि क्षैप्रस्य लक्षणं॥
Die *Nâr. S'.* stimmt fast wörtlich überein.

7, 3.[1]) *Nâr.* 2, 1, 3.). Im *Tâitt. Pr.* (20, 4.) heisst er *abhinihata,* 'der nahegesenkte', was keine passende Benennung scheint, da er nicht so gesprochen wird. Beispiele: **तें वर्धन्त** für **ते अवर्धन्त**; *te* ist Udâtta, und *a* hat den Swarita; durch den Ausfall von *a* verschwindet der Swarita und tritt auf das vorhergehende *te* zurück, das dann seinen Udâtta verliert, oder besser ihn in dem Swarita aufgehen lässt; ebenso **यों स्य** für **यो अस्य**.

4) *Pras'lishṭa, prâs'lishṭa* oder *prâks'lishṭa.* Den Namen *pras'lesha* haben alle Verschmelzungen zweier Vokale oder eines Vokals und eines Diphthongs zu einer Einheit (*Ṛik Pr.* 124). Ein Swarita, der in Folge einer solchen Verschmelzung entsteht, ist ein *pras'lishṭa.* Ueber die Anwendung des Swarita in der *pras'lishṭa*-Sylbe, vorausgesetzt, dass der erste in diese Combination getretene Vokal den Udâtta hat, waren die Meinungen der indischen Theoretiker getheilt. Nach dem *Ṛik Pr.* (199), *Ath. Pr.* (3, 56.), *Vâj. Pr.* (1, 116. 4, 132. 33.), der *Mâṇḍ. S'.* (7, 4.)[2]) und *Nâr. S'.* (2, 1, 16.) ist der *pras'lishṭa*-Swarita auf den Fall beschränkt, wenn zwei kurze *i*, wovon das erste den Udâtta hat, zusammenfliessen z. B. **अभींन्धताम्** (von **अभि। इन्धताम्**). Das *Vâj. Pr.* (4, 133.) kennt davon jedoch eine Ausnahme, nämlich **वींक्षित** (von **वि + ईक्ष्**), dessen zweites *i* lang *î* ist. Das *Tâitt. Pr.* (10, 17. 20, 5.) beschränkt den *pras'lishṭa*-Swarita dagegen auf das Zusammentreffen von zwei *u* zu *û*, wovon das erste Udâtta ist, z. B. **सून्नीयं**, *P.* **सु ऽ उन्नीयं**. Und so ist es auch in der That in der *Tâitt. Saṁh.*; wenn dagegen dort zwei *i* unter denselben Bedingungen zusammenfliessen, so bleibt der Udâtta. Nach der Meinung *Mâṇḍukeya*'s indess (*Ṛik Pr.* 200) entsteht dieser Swarita in allen Fällen der Vokalverschmelzung, wenn der erste der

---

1) एङः आभ्यामुदात्ताभ्यामकारो रेफितश्च यः।
अकारं यत्र लुप्यन्ति तमभिनिहितं विदुः॥

2) इकारो यत्र पर्ये्युरिकारेणैव संयुतं॥
उदात्तो ऽ यमुदात्तस्य प्राक्क्षिष्टो ऽ भीन्धतामपि॥

verschmolzenen Vokale den Udâtta hat. Demgemäss würde **एन्द्र याहि** *P.* **आ। इन्द्र। याहि।** also zu accentuiren sein: **ऐन्द्र याहि**, welche Accentuation indess in den bis jetzt bekannten Handschriften der Rigweda Samhitâ nicht gefunden wird, aber leicht noch in denen einer andern *S'âkhâ* entdeckt werden kann. Im *S'atapatha-Brâhmaṇa* hat die so verschmolzene Sylbe stets den Anudâttastrich, der dort die Udâttasylbe der *Saṁhitâ*'s bezeichnet. Auch Pânini lässt in allen diesen Fällen neben dem Udâtta auch den Swarita zu (8, 2, 6.).

5) *Tairovyañjana*, 'der quer durch den dazwischen stehenden Consonanten gehende'. So heisst derjenige Swarita, zwischen welchem und dem vorhergehenden Udâtta ein Consonant steht, der natürlich am häufigsten vorkommt. (*Ath. Pr.* 3, 62. *Vâj. Pr.* 1, 117. vgl. 4, 134. *Rik Pr.* 203. 204; *Mâṇḍ. S'.* 7, 8.[1]) *Nâr. S'.* 2, 1, 4.[2]) Beispiele: **दधि**, **मधु**. In dem *Tâitt. Pr.* (20, 7.) wird er etwas anders bestimmt. Dieses versteht darunter den Swarita, der eigentlich am Ende eines Wortes steht, sich aber in Folge der Liquidirung, Elision oder Verschmelzung auf das folgende Wort hinüberspielt. Er tritt demnach unter denselben Bedingungen ein, wie die oben unter 2 bis 4 beschriebenen Swaritas, jedoch mit dem Unterschiede, dass nicht die von der Aenderung betroffene Sylbe, sondern die vorhergehende den Udâtta hat. Als Beispiele sind angeführt: **युंजन्त्यस्य**, **स इन्द्रो मन्यत**; **प्रउगं**[3]) abgetheilt in *pra* und *ugaṁ*).

6) *Tairo-virâma*, d. i. der quer durch das Wortende durchgehende. Dieser ist auf den *avagraha*, d. i. die Worttrennung im Padatext beschränkt; er tritt auf die erste Sylbe des zweiten Wortes eines Compositums, wenn das erste Wort auf der letzten Sylbe einen Udâtta hat;

---

1) उदात्तपूर्वे सार्ये तु द्वितीये अक्षरे तु यः॥
तैरोव्यंजन इत्येष सारः स्याद्धि मध्विति॥

2) उदात्तपूर्वं यत्किंचित् छंदसि स्वरितं भवेत्॥
एष सर्वबह्वस्वारस्तैरोव्यंजन उच्यते॥

3) S. mehr bei Whitney, *Tâitt. Pr.* pag. 372. 73.

z. B. प्रजा ऽ पति: (*Mâṇḍ. S'.* 7, 9.[1]) *Nâr.* 2, 1, 5. *Vâj. Pr.* 1, 118.). In den *Rik* und *Ath. Pr.* ist dieser Swarita nicht erwähnt. Die darunter kommenden Fälle werden in dem letztern unter den *pâdavṛitta* subsumirt. Auch das *Tâitt. Pr.* kennt ihn nicht, denn der dort erwähnte *pratihata* (20, 3.), welcher auf der ersten Sylbe eines Wortes steht, wenn die letzte des vorhergehenden einen Udâtta hat, ist als eine Abart des *pâdavṛitta* zu betrachten.

7) *Pâdavṛitta, pâdântavṛitta (Nâr. S'.* 2, 1, 7.), im *Rik Pr.* (203. 4.) auch *vâivṛitta* genannt, ist der durch das Wortende von seinem Udâtta, wie durch einen Hiatus getrennte Swarita, der natürlich nur in der Samhitâ vorkommen kann. In diesem Sinne, welchen ich für den ursprünglichen halte, wird er indess, streng genommen, nur von der *Mâṇḍ.*[2]) (7, 7.) und *Nâr. S'.*[3]) (2, 1, 7.) gefasst, und fällt mit dem *pratihata* des *Tâitt. Pr.* zusammen. Beisp.: अग्निमीळे. Die *Prâtis'âkhyas* beschränken den *pâdavṛitta* auf den wirklichen Fall eines Hiatus, wenn die letzte mit dem Udâtta versehene Sylbe eines Wortes vokalisch ausgeht, und die erste den Swarita tragende des folgenden Wortes vokalisch anfängt (*Rik Pr.* 203. 4. *Ath. Pr.* 3, 63. *Vâj. Pr.* 1, 119. *Tâitt. Pr.* 20, 6.). Beisp.: का ईम्.

8) *Tâthâbhâvya*, oder *tathâbhâvya* (in den Mss. der *Mâṇḍ. S'.*). Mit diesem Namen wird die eigenthümliche Aussprache einer Anudâttasylbe zwischen zwei Udâttas in einem zusammengesetzten Worte, deren jedes einen Udâtta hat, bezeichnet (s. oben pag. 50). Nur das *Vâj. Pr.* fasst

---

1) अवग्रहात्परं यच्च स्वरितं स्यादनन्तरं॥
तिरोविरामं जानीयात् प्रजापतेर्निदर्शनं॥
In der *Nâr. S'.* weicht nur die zweite Hälfte des *S'loka* ab, die also lautet:
तिरोविरामं तं विद्यादुदात्तो यद्यवग्रहः॥

2) स्वरिते स्वरितं यच्च विवृत्त्या यच्च संहिता।
तं पादवृत्तं जानीयात्ते त्वमस्मिन् यवमादधुः॥

3) स्वरे चेत्स्वरितं यच्च निवृत्ता यच्च संहिता।
एतत्पादान्तवृत्तस्य लक्षणं शास्त्रचोदितं॥

ihn als einen Swarita (1, 120), eine Ansicht, welche indess nach der Angabe des Commentators (s. Ind. Stud. 4 pag. 136, vgl. 4, 136.) und nach der damit nicht übereinstimmenden Accentuation der *Madhyandina S'âkhâ*, der sich die *Aujjihâyanaka* (nicht mehr vorhanden, wenigstens noch nicht entdeckt) anschlossen, durchaus nicht allgemein getheilt wurde, sondern nur die einiger hervorragenden Lehrer gewesen zu sein scheint. Das *Tâitt.* und *Ath. Pr.* erwähnen indess den Namen gar nicht; ebensowenig die *Nâr. S'.*; das *Ṛik Pr.* nennt zwar ebenfalls den Namen nicht, beschreibt aber den Fall genau, und führt das auch dem *Vâj. Pr.* als Beispiel dienende Wort *tanûnapât* an (212). Ausser dem *Vâj. Pr.* hat nur die *Mâṇḍ. S'.* den Namen *tathâbhâvya*, fasst ihn aber als *Kampa*[1]) (7, 10.) Nach all' diesen Angaben zu urtheilen, gab es in der Hauptsache drei Auffassungen des *tâthâbhâvya* für diejenigen, welche ihn als etwas Besonderes behandelten, nämlich als Swarita, als Anudâtta, und als Kampa. Der Verfasser des *Vâj. Pr.* fasst ihn als Swarita, aber nur dann, wenn er im *avagraha* oder in der Worttrennung des Padatextes vorkommt: तनूं ऽ नपात्. Die *Madhyandinas* betrachten indess auch in diesem Falle ihn als Anudâtta, und accentuiren: तनू ऽ नपात्, gerade wie die Samhitâ des Rigweda. Dagegen wird er im Padatexte desselben Weda meist als *Kampa*, also mit drei Zeichen: Anudâtta, Swarita und noch einmal Anudâtta, oder wenigstens mit den zwei letzten, accentuirt, und hat demgemäss das Plutizeichen. Fragt man nach dem Grunde der abweichenden Ansichten über den *tâthâbhâvya*, so liegt er theils in der verschiedenen Art der Auffassung einer Anudâttasylbe zwischen zwei Udâttas, theils in der wirklichen etwas eigenthümlichen Recitation des Wortes bei dem Vortrage der Wedas. Nach der gewöhnlichen Ansicht soll eine solche Sylbe nicht das Zeichen des Swarita, sondern das des Anudâtta haben (*Vâj. Pr.* 4, 135. *Ath. Pr.* 3, 70. *Ṛik Pr.* 203. *Tâitt. Pr.* 14, 31. vgl. *Pân.* 8, 67.), indem der Swarita nur dann als Regel gilt, wenn auf die damit zu versehende Sylbe wieder eine Anudâttasylbe folgt. Doch wurde nach der ausdrücklichen Angabe

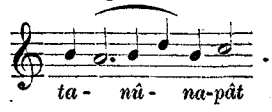
---

1) द्वयोरुदात्तयोर्मध्ये नीचो यः स्यादवग्रहः।
तथाभाव्यो भवेत्कम्पस्तनूनपात्रिदर्शनं॥

Pâṇini's diese Ansicht von mehreren seiner Vorgänger, wie *Gârgya, Kâs'yapa* und *Gâlava* (8, 67.) nicht getheilt, da diese auch für den Fall, dass einer einem Udâtta folgenden Anudâttasylbe wieder ein Udâtta oder Swarita folgen sollte, doch erlaubten, dass der Swarita bleiben dürfe. Nach dieser Annahme wären die vom Scholiasten beispielweise angeführten Worte: *Gârgyas tatra, Gârgyas kva* also zu accentuiren: गार्ग्यस्त्त्र, गार्ग्यः क्व, während nach der gewöhnlichen Ansicht sie folgendermassen accentuirt werden: गार्ग्यस्त्त्र, गार्ग्यः क्व. Diese Meinungsverschiedenheit dreht sich schliesslich einfach darum, ob eine zwischen zwei Udâttas, oder zwischen einem Udâtta und einem Swarita der contrahirten Sylbe stehende Anudâttasylbe in das Bereich des vorhergehenden oder des nachfolgenden Udâtta gehöre. Die Mehrzahl scheint sich für die letztere Ansicht entschieden zu haben, denn diese ist in allen wedischen Accentsystemen die herrschende geworden. Nur bei der Accentuation von zusammengesetzten Wörtern, die zwei Udâttas haben, scheint sich einige Schwierigkeit erhoben zu haben. Das *Rik Pr.* (212) nennt ausdrücklich nur Composita, wovon das erste Glied तनू, oder शची sei, worunter die Worte तनूनपात् und शचीपतिः fallen, deren Accentuation im Samhitâtext von dem des Padatextes wesentlich abweicht. Bei diesen ist es zulässig, entweder die erste Sylbe des zweiten Theils wie in einem nicht zusammengesetzten Worte, also ohne Rücksicht auf den Udâtta des ersten Theils zu behandeln, oder die letzte Sylbe des ersten Theils wie bei einer *jâtya*-Sylbe auszusprechen (211. 212). Das letztere Wort wird in der Samhitâ शचीपतिः, im Pada dagegen bald शचीऽ३ ऽ पतिः (4, 30, 17. 8, 15, 13.), bald शचीऽ३ ऽ पतिः (1, 106, 6.), im Vokativ zu Anfang eines Pâda शची ऽ पते (8, 14, 2. 10, 24, 2.), sonst शची ऽ पते (4, 31, 7.) mit lauter Anudâtta's accentuirt. Ebenso wird das erstere accentuirt, in der Samhitâ तनूनपात् (im *S'atap. Br.* तनूनपात्), im Pada तनूऽ३नपात् (3, 29, 11. 10, 92, 2.), aber es findet sich auch तनू ऽ नपात् (9, 5, 2.), im Vokativ zu Anfang eines Pâda तनू ऽ नपात् (3, 4, 2. ebenso im Samhitâtext).

Von den drei erwähnten Ansichten finden wir indess in dem uns allein bekannten Text des Rigweda, der *S'âkala-S'âkhâ*, nur zwei ver-

treten, die Beibehaltung des Swarita zwischen den beiden Udâtta's (ausgenommen im Vokativ, auch zu Anfang, wenn das zweite Wort ganz accentlos geworden ist) ist nicht angewandt. Auch die Aussprache desselben als Kampa mit zwei oder gar drei Accenten, die sich in derselben Sylbe unmittelbar folgen, ist im Padatext nicht constant. Bei der Recitation des Rigweda habe ich hauptsächlich die Aussprache mit Kampa vernommen, so dass zuerst ein tiefer, stark betonter Anudâtta, und dann unmittelbar ein Swarita, der kaum auszuklingen schien, folgte. Soweit ich mich noch erinnere, lautet sie ungefähr so [1]):



Diess repräsentirt indess nur den Kampa mit zwei, nicht mit drei Accenten. Diess führt mich zur nähern Erörterung dieses Phänomens in der wedischen Recitationsweise.

c) Der Kampa und Wikrama. Die relative Stärke der verschiedenen Swaritas.

Die *S'ikshâs* und *Prâtis'âkhyas* kennen alle den Kampa *(Vâj. Pr.* 4, 137. *Ath. Pr.* 3, 65. *Pân. S'ikshâ* 30. *Mând.* 7, 10. 8, 1. 5.[2]) *Nâr.* 2, 2, 1—4[3]). *Lomas'anyâ* 1, 4. 5.) In dem *Tâitt. Pr.* wird der

1) Die auf S. 50 gegebene Recitation ist mir von einem Atharwawedi mitgetheilt worden und repräsentirt die etwas modifizirte Swaritaaussprache des *û*, wobei die Udâttas aber in viel niedrigerem Tone, ohne Emphasis (wie gewöhnlich) klingen.

2) प्राक्श्विष्टजात्यक्षैप्राणां यत्राभिनिहितश्च यः॥
उदात्तोपस्थिते तेषामेकदेशं प्रकम्पयेत्॥ ५॥

3) इकारान्ते पदे पूर्वे उकारे परतः स्थिते।
ह्रस्वं कम्पं विजानीयान्मेधावी नात्र संशयः॥ १॥
इकारान्ते पदेचैवोकारत्रयपरे पदे।
दीर्घं कम्पं विजानीयाच्छग्ध्यूष्विति निदर्शनं॥२॥
त्रयो दीर्घास्तु विज्ञेया येच संध्यक्षरेषु वै
मन्या पथ्या न इन्द्राभ्यां शेषा ह्रस्वाः प्रकीर्त्तिताः॥ ३॥
अनेकानामुदात्तानामनुदात्तः प्रत्ययो यदि।

Name *Kampa* zwar nicht erwähnt, obschon die Erscheinung dort vollkommen bekannt ist, aber *Vikrama* heisst (*Tâitt.* 19, 1. 2. vgl. auch *Mând.* 5, 8 ffg.); ebensowenig im *Rik Pr.*, wo gar kein Name gegeben, das den Eintritt des *Kampa* herbeiführende Zusammentreffen der Accente aber beschrieben und vom Commentator auch ausdrücklich *Kampa* genannt wird (*Rik Pr.* 192). Das Wesen desselben besteht darin, dass in einer Sylbe mehrere Accente zusammentreffen, und zwar der Anudâtta und Swarita, oder der Anudâtta, Swarita, und noch einmal der Anudâtta, welche alle bei der Recitation deutlich gehört und, wie wir gesehen haben (S. 24), auch bezeichnet werden. Er tritt gewöhnlich nur in der Samhitâ ein, wenn ein Wort mit einem Swarita der contrahirten Sylbe (*jâtya*, *kshaipra*, *abhinihita* und *pras'lishṭa*) endigt, und die unmittelbar folgende Sylbe des nächsten Wortes ebenfalls entweder einen Udâtta oder Swarita hat. Im vollen Umfang ist er nur in den Samhitâs des Rigweda und Atharwaveda gebraucht (Beispiele s. oben S. 24); in der des schwarzen Jadschurweda (*Tâittirîya*) tritt er nur zwischen zwei Swaritas ein (s. oben 24. 25.), und da solche Fälle verhältnissmässig

---

शिवकम्पं विजानीयादुदात्तः प्रत्ययो यदि॥ ४॥
यच्च द्विप्रभृतीनि स्युरुदात्तान्यक्षराणि तु।
नीचं वोच्चं परतस्तच्चोदात्तं विदुर्बुधाः॥ ५॥

Für diese interessanten Verse über die verschiedenen Arten des *Kampa* konnte ich leider keine andere Handschrift vergleichen, was um so nöthiger gewesen wäre, als mehrere Lesungen zweifelhaft sind. Für मेधावी in V. 1 ist gewiss मेधाव्यु zu lesen (*medhâvî* + *u*); die Sylbe *vyu* ist ein *kshaipra-svarita*; um den Kampa nothwendig zu machen, ist noch eine folgende Udâttasylbe erforderlich, die aber ausgelassen ist. — Das Beispiel für den *dîrgha kampa* in V. 2 findet sich *Sâm.* 1, 253. शग्ध्यू३षु = *Rigv.* 8, 61, 5.: शग्ध्यू३षु. Die Beispiele in V. 3 lassen sich nur theilweise nachweisen. *pathyâ* in *Sâm.* 2, 925. पथ्या३अनु = *Rigv* 3, 12, 7. पथ्या३अनु; *manyâ* findet sich im *Atharv.* 6, 25, 1. in der Fügung मन्या अभि; die *Nâr. S.* würde dagegen die Accentuation मन्या voraussetzen (mit dem *jâtya* in der contrahirten Udâttasylbe), während im *Atharv.* der Udâtta auf *ma* liegt; die in *Nâr.* vorausgesetzte Accentuation wird indess von Pânini (3, 3, 99.) gefordert; *na indrâbhyâm* lässt sich nirgends finden; es muss einem nicht mehr bekannten Vers angehört haben, und war wohl im *Sâma* नाइन्द्राभ्यां accentuirt. Für *anudâttaḥ* in V. 4a ist *udâttaḥ* schon wegen des Metrum's zu lesen.

nur selten vorkommen, findet er sich dort auch nur selten. In der *Vâjasaneyi-* und in der *Mâitrâyaṇî Saṁhitâ*, sowie im Sâmaweda findet er sich gar nicht. Der Name *kampa* 'das Zittern, Erbeben' ist ganz bezeichnend [1]); denn beim Zusammentreffen eines Swarita mit einem Udâtta oder andern Swarita muss zwischen beide Tonhöhen, die von einander unabhängig sind, ein Tiefton eingeschoben werden, der indess nur ganz kurz zu sein braucht. Die Stimme sinkt sonach von der Höhe in die Tiefe, um plötzlich sich wieder in die Höhe zu heben, so dass sie bei der raschen unvermittelten Aufeinanderfolge der verschiedenen Accente gleichsam zu zittern scheint.

Es werden von den Recitirern der Wedas drei Arten des Kampa unterschieden, der je nach den dabei gebrauchten Zahlen *ekakampa, dvikampa* und *trikampa* heisst. Im Rig- und im Atharwaweda kommen nur die erste und dritte Art vor; in dem schwarzen Jadschurweda findet sich auch die zweite. Während in den Handschriften des Rig- und Atharwaweda die Fälle, wo १ *(ekakampa)* und ३ *(trikampa)* angewandt werden, streng geschieden, und ersteres nur bei ursprünglich kurzem Vokal (Position kommt dabei nicht in Betracht), letzteres bloss bei ursprünglich langem Vokal sich findet, so treffen wir in der Tâittirîya Saṁhitâ die beiden erwähnten Zahlen, und an deren Stelle sogar auch २ ohne wesentlichen Unterschied gebraucht (s. S. 25. 26.). Die Zahlen zeigen die Zeitdauer der Vokalaussprache an, १ ist eine Mora, २ mehr als eine Mora, aber nicht über zwei, und ३ drei Moras. Beim Ekakampa wird der Ton der Sylbe in zwei Theile getheilt, der erste ist Swarita, der zweite ist Anudâtta. Ueber die Zeitdauer eines jeden derselben enthält das *Rik Prât.* keine Angabe; nach der von mir beobachteten Aussprache dauert der Swarita etwa Dreiviertel einer Mora, während dem Anudâtta nur etwa ein Viertel zukommt. Hiemit stimmen vollständig die Angaben des *Ath. Pr.* (3, 65.) und *Tâitt. Pr.* (19, 3.)

---

1) Die *Lomaśanyâ Śikshâ* beschreibt ihn (1, 4) also:

पूर्वाङ्गेण हतं पूर्वं पराङ्गेण तु धारितं।
व्यंजनेन द्विधा भिन्नः स्वरो भीतस्तु कम्पते ॥ ४ ॥

überein, wonach in dem den Kampa herbeiführenden Falle jedesmal eine Viertel-Mora des Swarita *(anumâtra)* den Tiefton hat. Beim Dwikampa, über den ich indess keine recht genauen Erkundigungen einziehen konnte, scheint der Ton länger als eine Mora anzuhalten, der Swarita die volle Mora hindurch zu dauern, und am Ende nur ganz kurz zum Anudâtta herabzusinken, um sich plötzlich wieder zu erheben. Der Trikampa wird, soweit ich ihn beobachtet habe, deutlich mit drei Moras gesprochen; die erste Mora hat einen Anudâtta, die zweite einen Swarita, die dritte wieder einen Anudâtta. Auffallend ist hier, dass in der Swaritasylbe selbst dem Swarita noch ein Anudâtta vorhergehen muss, obschon die ihm vorhergehende Sylbe damit versehen ist. Diess erklärt sich wohl daraus, dass der mit dem Udâtta vereinigte Swarita (denn nur ein solcher kommt hier in Betracht) für sehr stark gilt, und der ihn einleitende Anudâtta der vorhergehenden Sylbe noch herüberklingt, um der Stimme mehr Halt zu geben, ihn zu erreichen. Einen merkwürdigen Beleg für die Stärke auch des einem solchen Swarita vorhergehenden Anudâtta bietet die *Mâitrâyaṇî Saṁhitâ*, wo derselbe das Plutizeichen ३ hat, und die Swaritasylbe Anudâtta erhält (s. oben S. 28. 29. 31.). Veranschaulichen wir diess durch ein Beispiel. Die Worte: प्रसवे। अश्विनोः।, mit Udâtta auf *ve* und *s'vi*, werden hier also accentuirt: प्रस॒३वे श्विनोः, während sie nach den Accentregeln des Rigweda प्रस॒वे३श्विनोः lauten würden. Der Unterschied zwischen beiden Accentuationsweisen besteht darin, dass nicht nur das Plutizeichen in jeder eine andere Anwendung und eine andere Bedeutung hat, sondern auch, dass in der einen der Swarita gar nicht, sondern ausschliesslich der Anudâtta erscheint. Während nun bei der Accentuation des Rik die Pluti deutlich drei Moras, und jede einen besonderen Accent hat, ist diess bei der Pluti der der Swaritasylbe vorhergehenden Anudâttasylbe in der *Mâitrâyaṇî Saṁhitâ* nicht der Fall, da der ursprünglich kurze Vokal nicht gedehnt ist, was sonst immer der Fall ist, wenn wirklich drei Moras angedeutet werden sollen. Die Pluti bezeichnet dort wahrscheinlich drei halbe Moras. Indess findet sich dieselbe auch bei der langen Swaritasylbe, aber nur in dem Fall, wenn ihr noch zwei Udâttas folgen (s. weiter oben S. 29).

In der *Madhyandina S'âkhâ* der *Vâjasaneyi Saṁhitâ* finden wir da, wo der Kampa stehen sollte, ein besonderes Zeichen ⸗ unter der Linie, in das der Swarita der contrahirten Accentsylbe verwandelt wird (S. 33), während in der *Kâṇva S'âkhâ* dafür der Anudâttastrich, aber nicht der des Swarita, steht. Im *Vâj. Pr.* (4, 137.) wird darüber gelehrt, dass nur der letztere Theil des Swarita in einem solchen Falle gesenkt, d. h. zu Anudâtta werde. Umwandlungen des Swarita auch in der contrahirten Accentsylbe in den Anudâtta kommen indess in den *Vâj.* und *Maitr.* Samhitâs in gewissen Fällen auch sonst vor (s. oben S. 29. 33.).

Während bei dem Trikampa im Rigweda die erste Mora stets im Anudâtta zu sprechen ist, und dieser in den beiden ebenerwähnten Samhitâs des Jadschurweda so sehr zur Geltung gekommen ist, dass der eigentliche Swarita in solchen Fällen gar nicht zur Anwendung kommt, so finden wir in den nicht sehr zahlreichen Fällen dieser Art in der Tâittiriya Samhitâ die erste Mora mit dem Swarita bezeichnet, dem dann der Anudâtta folgt; manchmal findet sich das Zeichen des Swarita zweimal nacheinander, woraus hervorgeht, dass zwei Moras ihm angehören, und erst die dritte dem Anudâtta. Doch scheint hierüber keine feste Regel zu herrschen, da die Handschriften schwanken (s. oben S. 25. 26.). Im *Tâitt. Pr.* wird diese Senkung des Tones nicht *Kampa*, sondern *Vikrama* genannt (19, 1.). Diess ist indess ein weiterer Begriff, und beschränkt sich nicht auf die innerhalb einer und derselben Sylbe nothwendige Senkung der Stimme in der letzten Mora oder dem letzten Viertel derselben, sondern es fallen darunter alle Fälle einer vollen sogenannten accentlosen Sylbe, wenn sie zwischen zwei Swaritas oder zwei Udâttas, oder einem Udâtta und Swarita zu stehen kommt. Ja nach *Kâuṇḍinya* hat der Ausdruck *Vikrama* selbst auf einen dem Udâtta oder Swarita vorhergehenden *Prachaya* (s. nachher) Anwendung (19, 2.), wonach alle Fälle eines vor den zwei genannten Accenten stehenden Anudâtta damit zu belegen wären, den einzigen ausgenommen, dass derselbe zu Anfang eines Verses oder nach einer Pause stünde. Der Fall, dass der *Vikrama* bei dem unmittelbaren Zusammentreffen von zwei Swaritas wenigstens bei dem ersten, oder wenn den beiden noch gar ein dritter folgen sollte, auch noch bei dem zweiten auf der Swaritasylbe selbst, und zwar der letzten Viertel-Mora anzubringen ist,

ist in 19, 3. vorgesehen, dort aber als die Ansicht 'einiger' bezeichnet. Meine Handschriften erkennen diesen Fall an (s. oben S. 24. 25.)[1]). Auch die Accentuation und Recitation des Rigweda beweist, dass er wirklich vorkam. Ueber die Aussprache des *Kampa* s. oben S. 50.

Auf die verschiedenen Arten des *Kampa*, wie sie in der *Nâr. S'.* (s. oben die angeführte Stelle) unterschieden werden, kann ich hier nicht eingehen, da ich keine näheren Erkundigungen darüber einziehen konnte. Sie scheinen sich nur auf den Sâmaweda zu beziehen.

An diese Auseinandersetzung über das Wesen und die Aussprache des *Tâthâbhâvya* und *Kampa*, die ich, weil diese Erscheinungen in Europa bis jetzt nur halb oder gar nicht verstanden wurden, mit besonderer Ausführlichkeit behandelt habe, will ich die Angaben der indischen Theoretiker über die Aussprache der verschiedenen Arten des Swarita anreihen. Hier wird die Schärfe und Milde, oder auch die Stärke oder Festigkeit und die Schwäche in der Aussprache hervorgehoben. Die im *Vâj. Pr.* (1, 125) enthaltene Anordnung, die mit dem schärfsten beginnt und stufenweise bis zum mildesten herabsteigt, entspricht ungefähr der Art und Weise, wie ich die einzelnen Arten des Swarita aussprechen hörte. Am schärfsten wird entschieden der *abhinihita* gesprochen; ihm nahe steht der *kshaipra*, der an Schärfe ihm nur wenig nachgiebt; dann folgt der *jâtya*, der demselben fast gleich steht; dann der *pras'lishṭa*, und endlich der Reihe nach der *tairovyañjana*, der *tairovirâma* und der *pâdavritta*. Auch die *Mând. S'.* (8, 2—4)[2]) erklärt den *abhinihata*

---

1) Vgl. auch Whitney zum *Tâitt. Pr.* S. 360 ffg. Er ist ganz unnöthigerweise von der Erklärung des Commentators abgewichen, der den thatsächlichen Verhalt ganz richtig gefasst, sich aber nicht klar genug ausgedrückt hat. *Yama*, ursprünglich 'Zwilling', bedeutet einfach etwas Doppeltes, hier den Zusammenfluss zweier Accente, wie es deutlich beim *abhinihita sandhi* der Fall ist; treffen zwei solche Fälle zusammen, so ist es ein *dviyama*, folgt noch ein dritter, so ist es *dviyamapara*. Die vom Commentator citirten Beispiele zeigen diess zur Genüge. Des Commentators Erklärung von 19, 4. 5. hat Whitney ganz missverstanden; sie erklärt sich aus dem oben Gesagten von selbst. Er hat hier viel zu rasch die einheimischen Erklärungen verworfen, ehe er sie verstanden hat. Ebenso hat es Roth gemacht, weil er die Lehre vom *Tathâbhâvya* und *Kampa* nicht verstehen konnte (Einleitung zum *Nirukta* S. LXVII ffg.), sich dessenungeachtet aber nicht gescheut, den indischen Theoretikern obendrein noch Unzuverlässigkeit vorzuwerfen.

2) सर्वतीक्ष्णोऽभिनिहितस्ततः प्राक्क्षिप्त उच्यते॥
ततो मृदुतरौ स्वरौ जात्यः क्षैप्रश्च तावुभौ॥२॥

für den schärfsten, lässt ihm aber nicht den *kshaipra*, sondern den *pras'lishṭa* folgen, und diesem erst den *jâtya* und *kshaipra*; für den mildesten gilt auch hier der *pâdavṛitta*. Das *Taitt. Pr.* (20, 9. 10.) macht den *kshaipra* und *nitya* zum stärksten Swarita, und schliesst daran den *abhinihata*; dem *pras'lishṭa* und *prâtihata* schreibt es eine mildere Aussprache zu (20, 11.); die geringste Anstrengung bei der Aussprache finde aber bei dem *tairovyañjana* und *pâdavṛitta* statt (20, 12.).

Hieraus sieht man klar, dass sämmtliche Swaritas der contrahirten Accentsylbe stärker ausgesprochen werden, als die regelrecht einer Udâttasylbe folgenden. Ueber die Recitation einiger Arten des Swarita s. oben S. 50.

d) Der Udâtta, Anudâtta; Prachaya und Ekas'ruti.

Nachdem der Swarita in allen seinen Schattirungen eingehend behandelt ist, so erübrigt noch, die Ansichten der Theoretiker über Udâtta, Anudâtta und *Prachaya* kurz darzulegen und zu beleuchten. Diese drei Accente oder Accentbegriffe werden am besten zusammengefasst, da der letztere ohne die beiden ersten gar nicht zu verstehen ist. Ueber dieselben sind die *S'ikshâs* und *Prâtis'âkhyas* viel kürzer als über den Swarita. Die *Mâṇḍ. S'.* (5, 5.)[1]) spricht zwar von einem vierfachen Udâtta und einem zweifachen Anudâtta, aber die übrigen Quellen kennen keine solche Eintheilung; auch werden diese Arten von der *Mâṇḍ. S'.* selbst nicht namhaft gemacht. Während man unschwer in den zwei Arten des Anudâtta den eigentlichen *anudâtta* und den *anudâttatara* (s.

ततो मृदुतरः स्वारस्तैरोव्यंजन उच्यते॥
पादवृत्तो मृदुतर इति स्वरबलाबलं॥ ३॥
उपन्यासस्तु कर्तव्यः कंठे निक्षेपसंज्ञकः॥
उपन्यासात्परं हन्याद् भूमौ शंकुपदे यथा॥ ४॥

Die zwei ersten Verse sind schon früher von Whitney aus dem Commentar zum *Athary. Pr.* (S. 154) mitgetheilt worden.

1) षड्धातुस्वरितादेश उदात्तश्च चतुर्विधः।
द्विविधश्चानुदात्तश्च एतच्छास्त्रेण चोदितं॥

nachher) erkennt, ist es schwer, nach den bis jetzt zugänglichen Quellen die vier Arten des Udâtta zu unterscheiden. Neben dem Udâtta figurirt zwar auch ein *udâttatara*, aber nur als der erste Theil des Swarita (s. den Commentar zu *Tâitt. Pr.* 1, 41.); auch findet sich noch *(Mâṇḍ. S.* 5, 7.) ein *upodâtta,* dessen Begriff mir nicht klar ist; aber eine vierte Art kann ich nirgends finden, wenn es nicht etwa der *prachita* sein sollte.

Den Udâtta anlangend, so wird er von allen Theoretikern im Ganzen gleichmässig definirt, nämlich als Hochton: *uchchâir udâttam (Pâṇ.* 1, 2, 29. *Ath. Pr.* 1, 14. *Tâitt. Pr.* 1, 38. *Vâj. Pr.* 1, 108.); ja er heisst geradezu 'der hohe' *(uchcha Mâṇḍ S.* 6, 1.)[1]); auch der Name *udâtta* bedeutet 'erhoben' von der Stimme, wie von der Hand und dem Kopf; er wird auch wirklich durch Erhebung der Hand oder des Kopfes symbolisirt. Am ausführlichsten wird sein Wesen und die Art seiner Hervorbringung in dem *Tâitt. Pr.* beschrieben (22, 9.), wonach Anspannung *(âyâma),* Härte *(dârunya),* und Verengerung der Stimmritze *(anutâ khasya)* dazu erforderlich sind. Das *Rik Pr.* (187) erwähnt nur *âyâma* 'Anspannung'. Diese Angaben über die Art der Hervorbringung des hohen Tones scheinen im Allgemeinen physiologisch richtig zu sein, aber sie erklären denselben nicht.

Den Gegensatz zum Udâtta bildet der Anudâtta, der nicht gehobene, also gesenkte Ton, der auch durch Senkung der Hand oder des Kopfes symbolisirt wird. Von ihm werden zwei Arten unterschieden, der *anudâtta* und *anudâttatara (Pâṇ.* 1, 2, 40. Schol.). Der erstere Ausdruck ist mehr allgemeiner Art, und begreift streng genommen alle diejenigen Worte und Sylben in sich, die nicht Udâtta oder Swarita sind, und die nicht einem Swarita folgen. Seine durchgreifende Anwendung und Bezeichnung findet sich in den Padatexten der verschiedenen Samhitâs. In den Samhitâtexten wird er durch den wagrechten Strich unter der Linie nur bei denjenigen Worten oder Sylben bezeichnet, die einem Udâtta vorhergehen; ist diess nicht der Fall, so wird der wagrechte Strich weggelassen (s. S. 22. 23.). Der *anudâttatara,*

[1]) स्वर उच्चः स्वरो नीचः स्वरः स्वरित एव तु
स्वरप्रधानं वैस्वर्यमाहुरक्षरचिन्तकाः ॥१॥

d. i. stärkere Anudâtta, ist nur auf diejenige Sylbe beschränkt, die einem Udâtta oder Swarita unmittelbar vorhergeht; ein solcher Anudâtta erscheint etwas tiefer betont und wird mit mehr Emphasis gesprochen, weil die Stimme einen Anlauf in die Höhe zu kommen nimmt.

Den Anudâtta im Allgemeinen anlangend, so wird er durchweg als Tiefton *(nîcha)* im Gegensatz zu dem Udâtta als Hochton gefasst *(Fân.* 1, 2, 30. *Vâj. Pr.* 1, 109. *Ath. Pr.* 1, 15. *Tâitt. Pr.* 1, 39. *Mâṇḍ. S'.* 6, 1.); aber er ist immerhin ein Ton oder Accent, und durchaus kein Synonym für Accentlosigkeit, wie man in Europa meistens geglaubt hat. Gelegentlich wird sein Wesen durch andere Namen, wie *nighâta (Ath. Pr.* 3, 64. *Pân.* 8, 1, 55. *Vârtt.* 2), *nyâsa (Ṛik Pr.* 209), *niyama* (*Ṛik Pr.* 208.) u. s. w. angedeutet, die sämmtlich auf Senkung des Tones hinweisen. Im *Tâitt. Pr.* (22, 10.) wird seine Hervorbringung als durch allmählige Senkung (*anvavasarga*), Weichheit (*mârdava*) und Weite (*urutâ*) der Stimmritze bewirkt beschrieben, was im Allgemeinen richtig ist.

Von dem Anudâtta sowie dem Udâtta wird von den *S'ikshâs* und *Prâtis'âkhyas* der sogenannte *Prachaya*, d. i. Anhäufung (weil sich oft mehrere Sylben derart folgen) unterschieden (*Nâr. S'.* 2, 7, 7. 8.[1]) *Mâṇḍ.* 5, 6. 7. *Vâj. Pr.* 1, 150. 4, 138. 139. *Ath. Pr.* 3, 71—74. *Tâitt. Pr.* 21, 10. 11. *Ṛik Pr.* 205—9), während Pânini ihn da, wo die andern Quellen ihn als nothwendig anerkennen, nur als Anudâtta im All-

---

[1]) स्वरितात्पराणि यानि स्युर्धार्याण्यक्षराणि तु॥
सर्वाणि प्रचयस्थान्युपोदात्तं निहन्यते॥
प्रचयो यत्र दृश्येत तत्राहन्यात्स्वरं बुधः।
स्वरितः केवलो यत्र मृदु तत्र निपातयेत्॥

Hiemit stimmt im Wesentlichen die Stelle der *Mâṇḍ. S'.* (5, 6. 7.), die ich ebenfalls hersetze, obschon dieselbe in beiden Handschriften sehr verdorben ist.

स्वरितं प्रभवप्रचितं प्रचितात्स्वरितं न विद्यत उदात्तं वा
अनुदात्तमेव तद्विद्धि यत्प्रचितं॥६॥
स्वरितात्पराणि यानि अनुदात्तानि कानिचित्।
सर्वाणि प्रचयं यान्युपोदात्तं न विद्यते॥७॥

gemeinen fasst (1, 2, 39.). Der Name *prachaya* oder *prachita* kommt zwar nur in der *Mând.* und *Nâr. S'.* und den *Rik* und *Tâitt. Pr.* vor, aber das Wesen desselben wird von allen Quellen genau auf dieselbe Weise definirt. Dieses besteht darin, dass die dem Swarita folgenden accentlosen Sylben doch den Ton des Udâtta haben *(udâttas'ruti)* oder Udâttaartig *(udâttamaya)* sind. Diess geht so lange fort, bis wieder eine Udâttasylbe kommt; die diesem unmittelbar vorhergehende Sylbe hat dann nothwendigerweise den Anudâttastrich. Beisp. *Rv.* 10, 75, 5: Samh. इमं मे गंगे यमुने सरस्वति शुतुद्रि; Pada: इमं मे गंगे यमुने सरस्वति शुतुद्रि. Hier folgen auf *me*, das den Swarita hat, drei Vokative, welche im Ganzen neun Sylben umfassen; alle sind im *Prachaya*-tone, d. h. lauten wie Udâtta, ohne es zu sein, bis auf die letzte *ti*, welche den Anudâttastrich hat, weil sie den nächstfolgenden Udâtta auf *s'u* einleitet. Im Padatexte haben diese Sylben alle den Anudâttastrich, was anzeigt, dass sie bei der Padarecitation nicht den *Prachaya*-, sondern den Anudâtta-Accent haben. Jener kommt dort nur denjenigen Sylben zu, welche in demselben Worte einem Swarita folgen. Nach dem *Rik Prât.* (206) war das Eintreten des *Prachaya* nach dem Swarita von einigen Lehrern auf die nächstfolgenden beschränkt und bei den letzten Sylben der Anudâtta gestattet. Auch war Meinungsverschiedenheit über die Accentuation des Wortes, das im Padatexte auf इति als Wiederholung folgt; *Vyâli* verlangte in einem solchen Falle für die zunächst folgenden Sylben den *Prachaya*, wenn noch im Worte Udâtta oder Swarita folgen *(Rik Prât.* 209.); nach *Kâṇva* dagegen soll der auf *iti* folgende Accent in diesem Falle gesenkt, also Anudâtta sein *(Vâj. Pr.* 1, 149.); folgt dagegen kein Udâtta, so gestattet auch er den *Prachaya*. Auch waren die Accentlehrer nicht einstimmig über die Betonung jeder einzelnen Mora einer aus drei Moras bestehenden *Prachaya*sylbe. Während *Vyâli* in solchen Fällen allen dreien den *Prachaya*ton giebt, lehren wieder Andere, dass die letzte Mora wenigstens in zwei Beispielen *nyastara*, d. i. tiefer, also *anudâttatara* sind (*Rik Pr.* 213. 214.); demnach wäre in *Rv.* 10, 146, 1: भीरिव विंदतीङ् das letzte Wort also zu accentuiren: विंदतीङ्.

An die Behandlung des *Prachaya* will ich die der *Ekas'ruti*, auch

Tâna genannt (Schol. zu *Vâj. Pr.* 1, 130.) schliessen, weil sie häufig damit identifizirt wird. Merkwürdigerweise erwähnen die *Prâtis'âkhya* selbst nie das Wort, wohl aber einige Scholiasten, die zum *Ath.* (4, 107.) und *Vâj. Prât.* (4, 138). Dagegen kennt Pânini dasselbe (1, 2, 33), der folgende Anwendungen des *Ekas'ruti*-Vortrages namhaft macht: a) beim Satz mit einem Vokativ, wenn von ferne gerufen wird (ibid.); b) bei der Opferhandlung, mit Ausnahme des *Japa, Nyûṅkha* und der *Sâmas* (1, 2, 34.). Ausser diesen nothwendigen Fällen des Eintritts der *Ekaś'ruti* erwähnt er noch mehrere, wo sie statthaben kann, aber nicht muss, nämlich a) beim *Vashaṭkâra* (1, 2, 35.); b) bei der Recitation der Hymnen (1, 2, 36.). Ausdrücklich ausgenommen ist die *Subrahmaṇyâ*-Formel, in welcher für den Swarita der Udâtta, für den in den Vokativen *dévâ* und *bra'hmâṇa* dem *de* und *brah* folgenden Swarita der Anudâtta steht (1, 2, 37. 38.). Zur *Ekas'ruti* rechnet er auch die dem Swarita folgenden Anudâttasylben (1, 2, 39.). Da in diesem Falle die *Prâtis'âkhyas* den *Prachaya* eintreten lassen, so liegt wenigstens für *Pâṇini* die Identität beider auf der Hand. Indess möchte ich zwischen beiden einen Unterschied machen und *Ekas'ruti* einfach auf monotone Lesung mit Unterdrückung aller Accente, wie sie beim Opfer vorgeschrieben ist, und auch sonst in der Recitation der Wedas gestattet ist, beziehen, während *Prachaya* die oben gegebene Bedeutung hat und nur nach einer Swaritasylbe, also in einem accentuirten Texte eintreten kann.

Nachdem ich nun im Vorhergehenden die Bezeichnung der Accente in den zugänglichen wedischen Texten, die jetzt noch übliche Recitationsweise, soweit ich sie hören oder Erkundigungen darüber einziehen konnte, und die darauf bezüglichen Theorieen der *S'ikshâs, Prâtis'âkhyas* und Pânini's so ausführlich als es mir möglich war und thunlich schien, behandelt habe, so erübrigt noch, aus den vorgeführten Thatsachen die Schlüsse über das Wesen und den Werth des wedischen Accents zu ziehen. Hier kann ich mich um so kürzer fassen, als schon im Vorhergehenden bei verschiedenen Gelegenheiten Andeutungen über das

wahre Wesen desselben gegeben sind, und die Begründung einer neuen, von der in Europa bis jetzt gang und gäben abweichenden Anschauung darüber bereits eingeleitet ist. Wie jeder aufmerksame und nicht zum Voraus eingenommene Leser gefunden haben wird, habe ich den Nachweis geliefert, dass die Bezeichnung und Recitation der Accente, wie sie jetzt noch üblich ist, in vollkommener Uebereinstimmung mit den Lehren der Theoretiker steht, ja dass jene Recitation diesen geradezu zu Grunde liegt, und sich dazu wie die Praxis zur Theorie verhält. Alle Schwierigkeiten, die den europäischen Gelehrten die indische Accenttheorie bis jetzt bot, glaube ich damit vollständig beseitigt und dadurch den Nachweis geliefert zu haben, dass man dieselbe einfach desswegen theilweise verworfen und die jetzt noch übliche Recitation für eine moderne, das ursprüngliche Wesen des Accents verwischende Aenderung erklärt hat, weil man sie bei uns nicht verstehen konnte.

Es sind hauptsächlich zwei Punkte, welche ein richtiges Verständniss des indischen Accentsystems erschwerten: die Verkennung des poetischen Accents in seinem Unterschied von dem prosaischen und damit der Natur des Swarita, und die Annahme, dass der Udâtta dasselbe sei, was bei uns der Sprachaccent ist. Schon die Vergleichung des griechischen Accents, der die passendste Parallele bot, weil dort ebenfalls drei Töne (*τόνοι*) *ὀξύς, βαρύς* und *περισπώμενος* unterschieden werden, konnte lehren, dass der wedische Accent nicht den ursprünglichen Accent des Sanskrit, als es eine gesprochene Sprache war, darstellen kann. Denn wenn auch die Definitionen der drei Accente bei den Griechen und Indern vollkommen übereinstimmen, so ist die Entstehung und Anwendung des dritten Accents, des Swarita oder Perispomenos, bei beiden grundverschieden. Im Griechischen steht der Perispomenos nicht nach dem Acut, wie er im Weda stets nach dem Udâtta steht, sondern ist ein ganz selbstständiger Accent, was er im Weda nie ist (denn der von Roth eingeführte sogenannte selbstständige Swarita existirt gar nicht, wie wir oben S. 75 ffg. gesehen haben), da er dort stets von einem entweder deutlich ausgesprochenen oder durch Contraction zweier Sylben mit dem ihm regelrecht folgenden Swarita verschmolzenen Udâtta abhängt. Auch wird der Acut nie durch den Gravis erst eingeleitet, wie im Weda der Udâtta durch den Anudâtta. Der wedische Accent erscheint

schon nach allen Beschreibungen, die wir davon haben, auch abgesehen von der Kenntniss der jetzt noch vorhandenen Recitation viel zu complicirt und gekünstelt, als dass er je der Accent einer gesprochenen Sprache sein konnte, während der griechische so einfach ist, dass man keine Bedenken hegen kann, ihn nicht bloss als dichterischen, sondern auch als Sprachaccent gelten zu lassen. Im Weda stehen die drei Accente in unmittelbarer Wechselwirkung, wobei der Udâtta in der Mitte steht, der Anudâtta unmittelbar vorhergeht und der Swarita ihm sofort folgt. Der Udâtta ist der Regulator; ob und wo der Anudâtta oder Swarita zu stehen hat, hängt ganz von ihm ab. Kennt man die Udâttasylbe, so weiss man sofort, auf welche Sylben man die beiden andern Accente zu setzen hat. Im Griechischen steht jeder der drei Accente für sich; keiner hängt vom andern ab, wenn sie auch bestimmten Gesetzen folgen, wonach z. B. der Acut nie über die drittletzte Sylbe, der Circumflex nie über die vorletzte Sylbe zurückgesetzt werden, und der Gravis nur am Ende stehen kann. Die griechischen Accente muthen dem Sprechenden keinen unnatürlichen Vortrag zu, wohl aber würden es die indischen thun. Die Aussprache von drei aufeinanderfolgenden Sylben in der Art, dass die erste einen starken Tiefton, die zweite einen Hochton, die dritte einen Schleifton hat, dessen erster Theil höher als der Hochton ist, der zweite ihm gleich ist oder etwas tiefer sich senkt, ergiebt sofort eine melodische gesangsartige Recitation, die nie beim Sprechen einer Sprache, sondern nur beim Vortrage poetischer Stücke zur Anwendung kommen konnte. Und dass es in der That so ist, zeigt die noch jetzt übliche Vortragsweise der Wedas, wie ich sie im zweiten Abschnitt beschrieben habe. Die gegen die Richtigkeit und Ursprünglichkeit derselben gemachten Einwendungen habe ich schon in der Einleitung (15 ffg.) beseitigt. Will man jene Recitation verwerfen, so muss man auch alle Angaben der Grammatiker der *Śikshâs* und *Prâtiśâkhyas* über die Aussprache der Accente verwerfen und die in den Handschriften übliche Accentbezeichnung, wonach die wirklich accentuirte Sylbe unbezeichnet gelassen wäre, für ganz absurd halten, denn die Theorie stimmt hier vollständig mit der Praxis in Wort und Schrift überein. Soweit können und wollen indess die Gegner der jetzt noch geltenden Recitationsweise als der ursprünglichen nicht gehen;

sie wollen einzelne Angaben der Theoretiker annehmen, andere, die sie nicht begreifen können, einfach verwerfen; daneben scheinen sie die Accentbezeichnung selbst ganz in der Ordnung zu finden, während sie jedem Andern unnatürlich erscheinen müsste; auch alle Angaben Pânini's über die Sylbe der einzelnen Worte und Wortformen, die den Udâtta haben, scheinen sie als richtig anzunehmen. Diese Art und Weise wirklich alte Ueberlieferungen zu behandeln, ist indess sehr gefährlich, da solche Kritiker dann leicht in den Fall kommen, das Wesen des Ganzen zu verkennen und misszuverstehen.

Ausser den hier gegebenen allgemeinen, auf die Aussprache, die Uebereinstimmung aller Quellen der Ueberlieferung, und Vergleichung mit dem Griechischen gegründeten Erwägungen, dass der Udâtta nicht als der wirkliche Sprachaccent zu betrachten sei, will ich noch einige speziellere Gründe dagegen anführen.

1) Die Sylben, die den sogenannten *Prachaya*ton (s. oben 90) haben, werden in Theorie und Praxis als udâttaartig behandelt, d. h. mit derselben Tonhöhe, wie der Udâtta ausgesprochen. Wäre der Udâtta der wirkliche Wortaccent der gesprochenen Sprache, so wäre diess unmöglich; denn derselbe lässt sich ausser der Hebung der Stimme ohne einen bestimmten Nachdruck gar nicht hervorbringen; aber ein mehrmaliges nachdrückliches Heben der Stimme oft in Sylben, die sich unmittelbar folgen, wäre so unnatürlich, dass nie ein vernünftiger Mensch so geredet haben kann.

2) Die wirkliche Anwendung des Udâtta im Weda, wonach hauptsächlich die Accentlehren der Grammatiker gebildet sind, ist der Art, dass man gewichtige Bedenken hegen muss, ihn als den Wortaccent der gesprochenen Sprache zu betrachten. Während im Griechischen und in jeder anderen Sprache jedes selbstständige Wort auf einer bestimmten Sylbe den Accent trägt, so ist diess im Weda nicht der Fall. Es wird zwar von Pânini gelehrt, dass mit Ausnahme einer Sylbe ein Wort Anudâtta sei (6, 1, 158.), d. h. dass in jedem Worte nur eine Sylbe den Udâtta haben könne. Diess ist indess nur als eine ganz allgemeine Regel zu betrachten, die im Weda manche bemerkenswerthe Ausnahmen erduldet. Hieher gehört namentlich der Umstand, dass das Verbum im Hauptsatze, wenn es nicht zu Anfang eines Verses oder eines kleinern

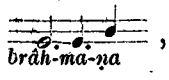
Versabschnittes steht, mag die Form auch lange sein, keinen Udâtta hat, sondern in der Samhitâ *Prachaya* ist, in dem Padatexte mit lauter Anudâttas versehen wird. Steht es aber im Relativsatze, oder ist in demselben Satze eine bestimmte Partikel, wie *hi*, so hat es einen Udâtta. Ebenso verliert das im Vokativ stehende Nomen, ausgenommen im Anfang eines Satzes oder Verstheiles, seinen Udâtta selbst für den Fall, dass es zusammengesetzt ist und ein Theil davon den Genitiv hat, z. B. *sahasas putra* (*Rv.* 1, 40, 2.); folgen sich mehrere Vokative in demselben Verstheil, so hat keiner den Udâtta, als der etwa ganz am Anfang stehende. Während nun das Verbum, so vielsylbig es auch sein mag, und die Vokative im angegebenen Falle gar keinen Udâtta haben, sind kleine winzige Wörtchen, wie *hi, it,* die so schwach sind, dass sie nicht einmal einen Satz beginnen können, stets damit versehen; *it* functionirt sogar vielfach nur als eine Art Verstärkungspartikel, und ist seinem ganzen Wesen nach rein enklitisch, sowie das griechische γε oder τε. Da mehrere dieser Wörtchen sich unmittelbar folgen können, so würde es sich seltsam ausnehmen, diese alle mit Nachdruck zu betonen, und darauf folgende Reihen von Begriffswörtern unbetont zu lassen; man vgl. z. B. *tvấm í́d dhí́ sahasas putra.* Hier muthen Diejenigen, welche den Udâtta als den wirklichen Wortaccent ansehen, den Recitirern zu, drei kleine einander folgende Wörtchen, wovon zwei ganz unselbstständig sind, mit Nachdruck zu betonen, und zwei Hauptwörter, wovon das eine im Genitiv, das andere im Vokativ steht, ganz unbetont zu lassen, was ganz unglaublich scheint. Doch damit sind die Schwierigkeiten der Udâttatheorie noch nicht erschöpft. Während grosse Wörter und ganze Gruppen gar keinen Udâtta haben, tragen andere zwei, wie *bṛ́ihaspáti, tánûnápât, vánaspáti;* selbst eine blosse Partikel, wie *vấvá,* die nicht einmal am Anfang eines Satzes steht, wenn sie auch zur Bekräftigung dient. Ja nicht bloss zusammengesetzte, sondern auch einfache Wörter können unter Umständen zwei Udâttas haben, so namentlich bei der Pluti, z. B. *sómấ ३, ápấ ३* (s. oben S. 26. 27.); aber auch ohne dieselbe, z. B. *pấṅktấḥ* (S. 31), ja sogar auf einer zusammengesetzten Sylbe zweimal, auf dem Vokal und Consonanten, z. B. *pas'ú́n', trishṭúp'* (S. 31.).

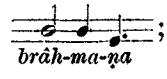
Rücksichtlich der Sylbe, welche in einem Wort den Udâtta trägt,

herrscht die grösste Willkür. Wie im Griechischen, so ist der Udâtta auch im Weda von der Quantität ganz unabhängig. Während der Acut im Griechischen indess nicht weiter zurückstehen kann als auf der drittletzten Sylbe, ist seine Stellung im Weda in dieser Beziehung ganz frei; er kann unter einer ganzen Reihe von Sylben die letzte kurze einnehmen, aber auch ganz zu Anfang eines sehr langen Wortes stehen. So hat z. B. *hiraṇyagarbhá* den Udâtta auf der letzten, *ágṛibhîtas'ochishaḥ* denselben auf der ersten Sylbe; ja die Scholien zu Pânini (6, 2, 74.) führen ein neunsylbiges Wort *úddâlakapushpabhañjikâ* (Name eines Spieles) an mit dem Udâtta auf der ersten Sylbe. Will man die Udâttasylbe in diesen und vielen ähnlichen Worten mit unserem Sprachaccent betonen, so würde sich eine ganz unnatürliche, ja fast unmögliche Aussprache dieser und vieler anderer Wörter ergeben, wie namentlich aller augmentirten Verbalformen, da das Augment bekanntlich stets den Udâtta hat. Die verschiedenen langen Sylben, die der Udâttasylbe entweder vorhergehen oder folgen, müssten dann ganz unbeachtet bleiben oder zum Theil gekürzt werden.

3) Im Sanskrit, wie es heutigen Tages noch von Hunderten von Pandits gesprochen wird, die ihre Kenntniss unmittelbarer, nie unterbrochener, durch grosse Lehrer stets aufrecht erhaltener Ueberlieferung verdanken, sowie in den modernen indischen Sprachen ist keine Spur davon erhalten, dass die Udâttasylbe den wirklichen Sprachaccent in unserem Sinne des Wortes trug. Diess ist um so auffallender, als die modernen indischen Sprachen mit ächten alten Sanskritworten ganz angefüllt sind, und dieselben seit mehreren Jahrtausenden im Munde des Volkes cursiren. Wenn nun behauptet worden ist, dass das Sanskrit, wenn gesprochen, keinen Accent mehr zeige, sondern ganz monoton klinge, so ist diess nicht ganz richtig. Gewisse Sylben werden auch jetzt noch beim Sprechen mit mehr Nachdruck als andere hervorgehoben; es sind vorzugsweise die langen Sylben, denen sich der Ton zuwendet; auch wird er mehr nach vorne geworfen, bei mehrsylbigen Worten gern auf die drittletzte Sylbe. So wird z. B. *madhyándina*, *vâjasanéyi*, *tâittirîya*, *déva*, *brâhmaṇa*, *kárayati*, *pratíshṭhâ*, *ágni*, *gáta*, *dátta* u. s. w. gesprochen. Hoch- und Tiefton werden nicht mehr recht unterschieden, sondern die Sylbe, die den Accent trägt, beherrscht die andere; sind sie kurz und

stehen sie am Ende, so werden sie kaum gehört, das kurze *a* verschwindet sogar fast ganz; so bei *brâhmaṇa*, *deva*, welche mit einem starken Accent auf *â* und *e* gesprochen werden.

Dass indess diese Accentuation nicht eine neue Angewöhnung der Pandits ist, sondern ihre Wurzeln im indischen Alterthume hat, zur Zeit als das Sanskrit noch mehr den Charakter einer Volkssprache wenigstens der gebildeten Klassen hatte, zeigt der Accent des *S'atapatha Brâhmaṇa*. Diesen habe ich oben (S. 71) den prosaischen Accent im Gegensatz zum poetischen der Samhitâs und dem musikalischen der Sâmas genannt. Hier finden wir die Udâttasylbe mit einem Anudâttastrich und die dem Swarita der contrahirten Sylbe in der Samhitâ vorhergehende Sylbe ebenso, den Swarita selbst dagegen nie bezeichnet. Dieser ist desswegen auch gar nicht vorhanden. Die indischen Gelehrten haben den grossen Unterschied beider Accentuationen wohl bemerkt, und Gesetze über die Verwandlung des Samhitâaccents in den Brâhmaṇaaccent aufgestellt, die einfach dahin gehen, dass der Udâtta und Swarita in den Anudâtta verwandelt werden, vorausgesetzt, dass sich nicht mehrere Udâttas unmittelbar folgen, in welchem Falle nur der letztere den Anudâttastrich habe (siehe mehr oben S. 44), und umgekehrt der Anudâtta in den Udâtta. Diese Regeln können nur auf die wirkliche Recitation des Brâhmaṇa gegründet sein, der die Bezeichnung entspricht. Da der Anudâttastrich durch Senkung der Stimme, oder der Hand, oder des Kopfes ausgedrückt wird, so haben wir hier ganz deutlich einen gesenkten Ton vor uns, der ohne Emphasis gesprochen, die dem wirklichen Wortaccent folgende Sylbe, mit derselben aber den Wortton ausdrückt, in welchem Fall die folgende Sylbe tonlos wird. Veranschaulichen wir nun durch Beispiele die Aussprache des poetischen in seinem Verhältniss zum Brâhmaṇaaccent; *brâhmaṇa* wird in der Samhitâ also gesprochen: 

, im *S'atap. Br.* 

; *vîryam* lautet also: S.

, im Br.

. Jetzt werden diese Worte *brâhmaṇa*, *vîryam* ausgesprochen, was in Uebereinstimmung mit der prosaischen Recitation ist. Der ganze *S'atap. Br.* Accent sieht indess etwas kunstgerecht zugeschnitten aus; das Bestreben den Prosaaccent in einen gewissen Einklang mit dem Recitationsaccent der Sam-

hitâ zu bringen, leuchtet durch. Hiebei ist der merkwürdige Umstand zu beachten, dass, wenn sich oft mehrere Udâttas folgen, nur der letzte mit dem Anudâttastrich versehen ist; sind es sehr viele, etwa 6 oder 7, so steht zur Abwechslung unter dem vierten der Strich. Auch dieser Umstand spricht durchaus nicht für die Annahme, dass der Udâtta der wirkliche Sprachaccent gewesen ist.

Kann man nun durch nichts beweisen, dass der Udâtta der wirkliche Wortaccent im Sanskrit war, so lange es als Sprache lebte, so entsteht die natürliche Frage: warum wurde die Udâttasylbe so sorgsam bei jedem Worte bemerkbar gemacht, dass er von zwei Accenten begleitet werden musste, von denen der eine ihn einleitete, der andere ihm folgte, wenn sie nicht den Wortaccent trug? Wie kommt es ferner, dass in dem verwandten Griechischen oft genug dieselbe Sylbe den Acut trägt, die im Weda den Udâtta hat? Wie ist es zu erklären, dass die Sylbe oft beim Fortrücken des Udâtta verkürzt wird, wenn er kein Wortaccent ist?

Diese Fragen will ich nun kurz durch Darlegung meiner Ansicht über den Udâtta beantworten. Er ist einfach ein Steigen der Stimme um ein oder zwei Töne, und entspricht so ziemlich dem, was die griechischen Grammatiker über die Aussprache der *ὀξεῖα* und *βαρεῖα προσῳδία*, d. i. des Acut und des Gravis, berichten. Dinonysius von Halicarnassus sagt bei seiner Vergleichung der Melodie der Rede mit der des Gesangs (*De compos. verb. Cap.* 11, S. 126—135. Edid. Schäfer), dass, wenn die Stimme zum Acut sich erhebe, sie nicht höher als um drei und einen halben Ton (*διὰ πέντε*) stiege, und wenn sie sich zum Gravis senke, nicht tiefer als um dieses Intervall falle; beide könnten jedoch auf einer Sylbe mit einander verbunden werden, was dann die *περισπωμένη προσῳδία*, d. i. den Circumflex ergiebt. Dabei werde aber die Quantität wohl unterschieden. Würden die Verse gesungen, so würden die Accente geändert, die Intervallen (*διαστήμα*) seien viel mannigfaltiger, und die Quantität oft umgekehrt. Hieraus sieht man klar, wie auch schon James Hadley[1]) bemerkt hat, dass Dionysius den Accent nur als eine Verschie-

1) In seiner trefflichen Abhandlung *on the Nature and Theory of the Greek Accent* in den *Transactions of the American Philological Association, 1869—70.*

denheit von Höhe und Tiefe, die sich in dem regelmässigen Intervall von $3^1/_2$ Tönen bewegt, fasst, und gerade in dieser Beständigkeit des Intervalls den Hauptunterschied von der Musik sieht, worin eine Reihe von Intervallen, bald grösser bald kleiner, angewandt würden. Von einem Nachdruck, der auf dem Acut liege, sagt er nirgends etwas. Diess ist aber gerade der Hauptpunkt bei dem, was wir jetzt den Sprachaccent nennen; denn gerade dadurch unterscheidet sich in den modernen Sprachen die Accentsylbe von den vorhergehenden und nachfolgenden, während das Steigen der Stimme bei der Aussprache derselben nur unbedeutend und wenig merklich ist. Niemand wird desswegen den Unterschied der Rede von der Musik im modernen Europa in der von Dionysius angedeuteten Weise nur auf ein bestimmtes Tonintervall zurückführen wollen, da er ganz anders bestimmt werden müsste.

Hält man die schon so oft hervorgehobene Identität des Udâtta mit dem ὀξύς fest, so darf man sich gar nicht wundern, wenn derselbe ebenfalls ohne Emphasis gesprochen wird, und sein Unterschied vom Anudâtta nur in einem einfachen Steigen der Stimme besteht. Das Intervall zwischen beiden Accenten dürfte aber kaum mehr als einen Ton betragen; manche Recitirer lassen zwar die Stimme um fast 2 Töne steigen, aber eine bestimmte Vorschrift ist darüber nicht vorhanden. Wenn der Ton im Udâtta nicht so hoch steigen kann wie im griechischen Acut, so liegt der Grund davon einfach in der Natur und Anwendung des Swarita, der vom griechischen Circumflex verschieden ist, da in jenem die Stimme noch höher steigen soll, um dann sofort wieder zu sinken.

Wie die Vergleichung mit dem altgriechischen Accent auf der einen und die mit unserem modernen Accent auf der anderen Seite zeigt, müssen wir einen merklichen Unterschied zwischen der Accentuation im Alterthum und der der modernen Zeit annehmen, der auf völlige Verschiedenheit des Charakters beider hinauszulaufen scheint. Zur Erklärung dieser auffallenden und für die Linguistik sehr merkwürdigen Erscheinung sind nun diejenigen jetzt noch lebenden Sprachen von grösster Wichtigkeit, in denen beide Arten zwar vereinigt, aber wohl auseinandergehalten vorkommen. Das instructivste Beispiel in dieser Beziehung bietet das Chinesische, namentlich in seinen vielen Provinzial-

und Lokaldialekten. Hier haben wir die Intonationen *(shing)* deutlich vom Wortaccent zu unterscheiden. Alle die mannigfaltigen Intonationen nun, die in den lokalen Dialekten in Folge hoher oder tiefer, kürzer oder langsamer Aussprache und anderer Modifikationen bis zu zwanzig und sogar darüber steigen können, lassen sich auf drei Grundformen zurückführen: den steigenden, den fallenden und den gebogenen Ton, der aus den beiden ersten entsteht und also dem Circumflex entspricht[1]); diesen wird dann noch der sogenannte ebene Ton (*p'ing*), wenn die Stimme sich gleich bleibt, beigefügt. Hier haben wir sonach im Wesentlichen dieselben Töne oder Intonationen wie im Weda und im Griechischen, wo auch der ebene Ton nicht fehlt, wohin der 'Mittelton' (bei Aristoteles, *Rhetor.* 3, 1, 4.) der Griechen, und der *Prachaya* des Weda gehört. Wenn nun im Chinesischen, wo jedes der einsylbigen Wörter, aus denen die ganze Sprache besteht, eine bestimmte Intonation mit einer bestimmten Bedeutung hat, mehrere solcher Wörter zu einer Einheit verbunden werden, so tritt ein Wortaccent ein, der nur auf einem der zusammengehörigen Wörtchen ruhen kann. Gewöhnlich findet er in Gruppen von zwei oder drei oder auch vier Monosyllaben statt, wo er im Dialekt von Peking meist auf das letzte, in andern dagegen auf das erste fällt, ausgenommen wenn es eine Partikel oder ein enklitisches Wort ist, die nie den Accent haben. Wenn die Gruppe, die durch einen Accent verbunden ist, über drei, aber weniger als fünf Worte enthält, so tritt noch ein secondärer Accent ein, der auf dem ersten Wort derselben steht; bei solchen von vier und fünf Worten kann derselbe auch auf der zweiten Sylbe stehen. Wo immer der Accent aber auch stehen mag, so ist er stets von der Intonation ganz unabhängig; je nach der Stellung des Monosyllabes in der Gruppe kann der Accent auf dem ebenen, steigenden oder fallenden oder gebogenen Tone ruhen. Einige Beispiele sollen das Gesagte erläutern. *'tsau fan'* Frühstück; hier hat das erste Wort den aufsteigenden (*shang*), dem Udâtta ähnlichen Ton, das zweite den absteigenden (*k'ü*), etwa dem

1) Siehe die ausführlichen Auseinandersetzungen über die Töne und Tonklassen und den Accent im 3ten Kapitel von J. Edkins: *Grammar of the Chinese Colloquial Language commonly colled the Mandarin Dialect (Shanghai 1864)*, S. 10—34.

griechischen βαρύς entsprechenden Ton; aber der Nachdruck, also der Wortaccent, ruht auf dem letzten. *hiau˂ fu˂ ˀmu* wörtlich ˂ehren Vater, Mutter˃ d. i. die Eltern; hier ruht der Hauptaccent auf *ˀmu* ˂Mutter˃ im steigenden Tone, während der Nebenaccent auf *hiau˂* ˂ehren˃ im fallenden Tone liegt. *ˀlau ˀtsï* ˂Vater˃; hier ist *ˀtsi* im steigenden Tone = Udâtta ein Enklitikum, desswegen ruht der Accent auf *ˀlau,* das ebenfalls im steigenden Tone steht. Bedeutet die Gruppe aber den berühmten Lehrer des Tao, Laotse, so steht der Accent auf dem letzten, da dieses dann ˂Lehrer˃, ˂Meister˃ bedeutet und kein Enklitikum ist.

Der Accent, der die ganze Wortgruppe beherrscht, bleibt indess nicht immer ohne Einfluss auf die Intonation. Edkins erwähnt[1]) mehrere solcher Modifikationen derselben durch den ersteren im Dialekte von Peking. Folgen sich z. B. zwei Worte im steigenden Tone *(shang sheng)*, wovon das zweite den Accent hat, so tritt das erste in einen tiefern Ton, der in der Aussprache zum untern steigenden Tone wird; so tritt in *ˀsi ˀlien* ˂wasch das Gesicht˃ das erste Wort, weil es den Accent nicht hat, in einen niederen Ton ein. Liegt der Accent auf dem ersten Worte, so wird die Intonation des zweiten, welche sie auch sonst sein mag, fast ganz geändert, so dass es mit einem niedern einförmigen Tone, etwa wie bei uns die accentlose Sylbe, gesprochen wird; so verliert z. B. in *.shen ˀmo* ˂was˃? das zweite Wort, weil es accentlos ist, seinen steigenden Ton, da der Accent auf *.shen,* das im sogenannten unteren ebenen Tone *(hia˂ p˂ing)* steht, seine volle Intonation schwächt.

Weitere Parallelen würden das Siamesische, Annamitische, Birmanische und selbst das Hottentotische[2]) bieten; doch halte ich es nicht für angemessen, mich hier näher mit der Intonation und dem Accent dieser Sprachen zu befassen, umsoweniger, als sie nur unvollkommen bekannt sind und nichts eigentlich Neues, im Chinesischen nicht schon Vorhandenes, denselben zu entnehmen wäre.

Ziehen wir nun den Schluss. Der Udâtta, Anudâtta und Swarita sind ebenso wie die drei entsprechenden griechischen Accente von dem, was wir Sprachaccent nennen, verschieden, und sind eigentlich nur ver-

1) *Grammar of the Colloq. Chinese,* S. 18. 19.

2) Siehe Th. Hahn: Die Sprache der Namas S. 23. 24. — W. Bleek: The Library of Sir George Grey. Philology. Vol. I Part. I. S. 19. 20.

schiedene durch bestimmte Intervalle geschiedene Modulationen oder Intonationen der Stimme, wie im Chinesischen und noch vielen andern Sprachen. Im Verlauf der Zeit haben sie sich entweder ganz verloren, während der Sprachaccent sich ganz unabhängig erhielt oder ausbildete, wie im Sanskrit und Latein, oder der eigentliche Sprachaccent hat sich daraus entwickelt, wie im Neugriechischen. Im Letztern heftete er sich an die Sylbe, die den Acut trug; der Gravis und Circumflex verschwanden völlig und die Quantität wurde missachtet. Dass die Griechen den Acut zum Wortaccent machten, darf gar nicht wundern, da er durch seine auffallende Höhe sehr bemerkbar in die Ohren fallen musste.

Der Udâtta oder der Hochton hat sich im Sanskrit überhaupt nur durch die Recitation des Weda erhalten. In einer frühern Periode der Sprache, noch ehe die Trennung von den Griechen erfolgte, war er gewiss ebenso sehr durch seine Höhe bemerklich, wie der griechische Acut, und steht auch oft genug auf denselben Sylben, was auf eine uralte Verwandtschaft beider Accentsysteme hindeutet. Aber dieselbe wurde durch die Anwendung des Swarita, der ihm regelmässig folgen sollte, abgeschwächt, da die Stimme erst in diesem die volle Höhe erreichte. Derselbe mag früher im Sanskrit auch als selbstständiger Accent, so gut wie im Chinesischen vorhanden gewesen sein, hat sich aber dort sehr bald als solcher verloren, ähnlich wie er auch in der Schriftsprache des Mandarinen-Dialektes nicht existirt, sondern nur in den Provinzial- und Lokal-Dialekten erhalten ist. Ebenso hatte auch der Anudâtta oder Tiefton, so gut wie der fallende Ton im Chinesischen früher eine selbstständige Stelle im Sanskrit; schon frühe sank auch er zu einem Hilfsaccent des Udâtta herab. Nur die Sylbe, die den Udâtta trug, gerade weil sie die hervorstechendste von allen war, blieb bewahrt. Um sie, da sie an sich nicht mit Nachdruck gesprochen wird, und so namentlich durch vorhergehende und nachfolgende lange Sylben leicht verloren gehen konnte, desto sicherer zu erhalten, musste ihr ein starker Tiefton vorhergehen und ein Schleifton folgen. Hiedurch war sie so geschützt, dass der den Weda Lernende sie nicht vergessen konnte, namentlich da Kopf und Hände beim Ausdruck desselben noch zu Hilfe genommen wurden.

Die schöne und melodische Recitation der Wedas, wie sie aus der

Anwendung der beschriebenen drei Accente in der feststehenden Folge resultirt, muss uralt sein und kann uns ungefähr auch einen Begriff davon geben, wie die ältesten Rhapsoden den Homer recitirten; denn wendet man diese Recitation auf die homerischen Gedichte an unter genauer Beachtung der von Dionysius beschriebenen Aussprache der Accente, so ergiebt sich ein sehr schöner wohlklingender Vortrag, der merklich gegen die monotone Lesung jener herrlichen Gedichte seitens der modernen Griechen absticht. Die alten indischen Poeten (*kavayaḥ*), denen wir die wedischen Hymnen verdanken, bildeten diese Recitationsweise kunstgerecht aus,[1]) und erst nachdem sie schon Jahrhunderte lang bestand und viele Tausende von Ohren ergötzt hatte, wurden Theorieen darauf gegründet, einzelne Punkte diskutirt und vielleicht auch geändert. Aber im Grossen und Ganzen ist sie als eine ehrwürdige Reliquie einer grauen Vorzeit noch bis auf den heutigen Tag erhalten, und wird, da sie jetzt zur Kenntniss der Europäer gekommen, nicht mehr als Kastengeheimniss aussterben, sondern für immer bewahrt bleiben.

Nun bleibt noch die Frage über das Verhältniss des Sprachaccents in der wedischen Zeit zu den Recitationsaccenten übrig. Hiemit verhält es sich geradeso, wie wir es im Chinesischen gefunden haben. Er ist von diesen ganz verschieden; er kann, wie der chinesische Accent, auf jeder Intonation stehen, gleichviel ob die damit versehene Sylbe den Udâtta, Anudâtta, Swarita oder *Prachaya* hat. Spuren davon sind noch genug in den Samhitâ-Texten der Wedas vorhanden; diese sind hauptsächlich die Dehnungen ursprünglich kurzer Vokale, die nicht aus metrischen Gründen erfolgt sind. Wenn z. B. *áthâ* statt *átha* steht, so zeigt diess, dass der Sprachaccent, die eigentliche Emphasis, auf dem auslautenden *a* lag, obschon es nicht den Udâtta hat; ebenso bei *bhúmâ* für *bhúma*; *purûvásu* für *puruvásu*, wo die Anudâttasylbe gedehnt ist; *chakṛimâ* für *chakṛimá*, wo der Sprachaccent mit dem Udâtta zusammentrifft. Andere Spuren des Sprachaccents sind uns in der Kürzung ur-

1) Auch jetzt noch werden Gedichte in Indien von den Poeten selbst in einem singenden Tone vorgetragen. Der Vortrag der Poesie weicht dort überhaupt merklich von unserer Art, Gedichte zu declamiren, ab.

sprünglich langer Vokale durch Antreten von Endungen, die denselben tragen, erhalten, z. B. *émi, imás, bibhârmi, bibhṛimás, kṛitá* u. s. w., in welchen Fällen der Sprachaccent zufällig mit dem Udâtta zusammenfällt; aber auch die verkürzte oder kurz gelassene Sylbe kann den Udâtta tragen, z. B. *dhṛ́ishṭa* statt *dhṛishṭá* (Pân. 6, 1, 206.), *júshṭa, árpita* (bei den Opfersprüchen, aber auch in den Hymnen zulässig (6, 1, 209. 210.), *amṛíta*, wo man den Sprachaccent gewiss nicht auf *ṛi* erwartet.

Hiemit glaube ich nun meine Ansicht begründet, und damit die namentlich von Whitney in seiner *'Examination'* meiner Ansichten über den Sanskritaccent[1]), die zudem auf ungenügende Angaben meinerseits gegründet war, erhobenen Bedenken und Einwände beseitigt zu haben.

1) In den *Proceedings of the American Oriental Society 1871*, S. IX–XI.

Verbesserungen.

Für *Vâjasaneyî* und *Vâjasaneya*, das sich an einigen Stellen eingeschlichen hat, ist überall *Vâjasaneyi*, für *Taittiriyâ S., Taittiriya*, für *Madhyandina, Mâdhyandina*, für *Kaṇva, Kâṇva* zu lesen.

Brahma und die Brahmanen.

Vortrag

in der

öffentlichen Sitzung der k. Akademie der Wissenschaften

am 28. März 1871

zur Feier ihres einhundert und zwölften Stiftungstages

gehalten von

Dr. Martin Haug,
o. Mitglied der philosophisch-philologischen Classe.

München 1871
Im Verlage der königl. Akademie.

86427

Die Macht und hervorragende Stellung der Brahmanen unter den Völkern Indiens, von den ältesten Zeiten fast bis auf die Gegenwart, ist eine so merkwürdige in der Culturgeschichte einzig dastehende Erscheinung, dass sie schon an sich die Aufmerksamkeit eines jeden Gebildeten, der an der geistigen Entwicklung der Menschheit ein reges Interesse nimmt, in hohem Masse verdient. Man frägt sich vor allem, wie ist dieser schon Jahrtausende andauernde Einfluss einer privilegirten Classe über soviele Millionen Menschen entstanden, und wie konnte er sich durch so lange Zeiträume erhalten? Wie der Ursprung sovieler alten Einrichtungen, so ist auch der des Brahmanenthums im Dunkel grauer Vorzeit verloren. Keine alte Urkunde, keine Inschrift meldet, wann diese mächtige Körperschaft in's Leben trat. Die Brahmanen selbst beanspruchen göttlichen Ursprung; ihr hoher Rang und ihre bevorzugte Stellung, ihre Satzungen und Gebräuche sind so alt wie das Universum selbst, und werden nach einer jeden der periodisch eintretenden grossen Weltzerstörungen bei jeder Neuschöpfung immer auf's neue wiederhergestellt; bei ihnen herrscht das Dogma, während die Geschichte entweder keine, oder nur eine sehr untergeordnete Geltung hat. Geschichtschreibung hat in Indien nie geblüht, da die Brahmanen, die fast einzigen Träger wissenschaftlichen Lebens in Indien, nie Sinn für exacte historische Forschung gezeigt, auch nicht ein einziges streng historisches Werk, wie die alten Chinesen, Griechen und Römer, verfasst haben. Sie haben es höchstens zu legendenhaften Chroniken gebracht, den sogenannten Purânas, in denen die Weltschöpfung und das Weltende nicht fehlen dürfen, und die ganz mit Mythologie zersetzt sind. Schon die äussere Form, die gebundene Rede, in der alles Geschichtliche, oder was wenigstens dafür galt, überliefert wurde, schloss die streng historische Bearbeitung aus. Die einzigen, wirklich historischen Urkunden sind Inschriften, die aber nicht über die Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts hinausreichen, wie die Denksäulen des Königs Aschoka, unter dessen Regierung das dritte Concil der buddhistischen Kirche Statt fand. Ja

die ältesten historischen Zeugnisse über Indien, und speciell die Brahmanen, verdanken wir einem Griechen, dem Megasthenes, der ungefähr um das Jahr 300 v. Chr. Gesandter des Königs Seleukus am Hofe des Sandrakottos *(Chandragupta*)* zu Patâliputra, dem jetzigen Patna, war. Die Fragmente seiner Berichte, die uns noch erhalten sind, zeigen klar, dass zu seiner Zeit die indische Cultur schon fast stabil geworden war; ja sie hatte schon einen grossen geistigen Gährungsprocess überstanden. Das alte Brahmanenthum war bereits in seinen Grundfesten erschüttert, seine Allmacht im Schwinden begriffen, und zum Theil schon gebrochen. Es war die Religion des Buddha, des grossen Denkers und Moralisten von Kapilawastu, eines Mitgliedes der Kriegerkaste *(Kshatriya)*, der ihm diesen gewaltigen Stoss versetzt hatte.

Bei diesem gänzlichen Mangel aller historischen Zeugnisse über die Entstehung des Brahmanenthums sind wir auf die ältesten Religionsurkunden der Brahmanen, die Wedas, deren lebendige Träger gerade sie selbst sind (da sie dieselben auswendig wissen sollen), angewiesen. Da ich im Verlauf dieses Vortrags öfter auf dieselben zurückzukommen habe, so mögen hier einige Bemerkungen über sie am Platze sein.

Die Wedas sind vier an Zahl, nämlich Rik, Jadschus, Sâma und Atharwa, wovon indess nur die drei ersten seit den ältesten Zeiten kanonische Geltung hatten, während der vierte erst später zu demselben Range erhoben wurde. Jeder Weda besteht aus zwei Haupttheilen, nämlich aus einer Sammlung *(Samhitâ)* von in verschiedenen Metren abgefassten und von verschiedenen Verfassern herrührenden Liedern *(Rigveda-samhitâ)*, oder von Opfersprüchen und Opferformeln, manchmal mit Erläuterung ihres allegorischen oder mystischen Sinnes *(Yajurveda-samhitâ* in verschiedenen Redactionen), oder von Liederstrophen, die zum Singen eingerichtet sind *(Sâmaveda-samhitâ)*, oder aus Liedern, Zauberformeln, Segen u. s. w. nebst Prosastücken *(Atharvaveda-samhitâ.)* An jede dieser vier Sammlungen schliessen sich ein, oder sogar mehrere Bücher an, die *Brâhmanas*[1]) heissen, d. h. Aussprüche der Brahmâpriester, über welche ich bald weiter zu reden haben werde. Diese enthalten Speculationen über die Bedeutung

---

*) Die Aussprache indischer Worte und Namen anlangend bemerke ich, dass wenn sie cursiv gedruckt sind, die Consonanten dieselbe Geltung haben, wie im Englischen, also ch wie tsch zu sprechen ist; ist diess nicht der Fall, so sind sie so wie deutsche Worte zu lesen.

der beim Opfer angewandten Liederverse und Formeln, sowie über den Ursprung, die Vollziehung und Bedeutung der Opfergebräuche, und dürfen als die ersten, oft freilich sehr kindischen und phantastischen Versuche der Begründung brahmanischer Theologie und Philosophie angesehen werden. Jedes dieser *Brâhmaṇas* enthält einen Theil, gewöhnlich das *Araṇyakam* genannt, d. h., was im Freien, nicht im eigenen Hause, studirt werden soll. In diesem findet sich in der Regel eine sogenannte *Upanishad* [2]), d. h. ein theologisch-philosophischer Tractat über die letzten Gründe alles Seins, über die Seele und das *Brahma*; sie enthalten das Tiefsinnigste und Geistvollste, was brahmanische Speculation hervorgebracht, und haben allen den spätern Systemen der Philosophie zur Grundlage gedient. Sie waren ursprünglich Geheimlehren und durften vom Lehrer nur wenigen auserwählten Schülern mitgetheilt werden.

An diese für inspirirt gehaltenen Werke, die direkt aus dem Munde Brahma's kommen, und folglich keinem menschlichen Verfasser zugeschrieben werden, schliesst sich eine zahlreiche liturgische und exegetische Literatur, die die Hilfswissenschaften des Weda behandelt, wie Grammatik, Metrik, Chronologie, Exegese, Ritual u. s. w. Sie gehören im weitern Sinne ebenfalls zum Weda, haben aber menschliche Verfasser.

In allen diesen Schriften nun, in den ältesten wie in den spätesten, die einen Zeitraum von wenigstens 1000 — 1200 Jahren umspannen, finden sich die Wörter *Bráhma*. *Brahmâ* und *Brâhmaṇa*, wohl die wichtigsten und vielsagendsten in dem so ausserordentlich reichen Wortschatze des Sanskrit. Da eine Erörterung derselben zur richtigen Erkenntniss des Wesens und der Stellung des Brahmanenthums durchaus nothwendig ist, so möge mir verstattet sein, hier einige Bemerkungen über dieselben zu machen. Die Bedeutung namentlich von *Bráhma* ist nicht überall die gleiche; sie weicht in den ältesten Stücken, den Liedern des Rigweda, von der später gebräuchlichen ab.

Seiner Bedeutung [3]) nach ist es ein Abstractum, seinem grammatischen Geschlecht nach ein Neutrum, und lautet eigentlich *Bráhman*, von der Wurzel *bṛih* „wachsen", mittelst des Suffixes *man* abgeleitet, (vgl. *carmen*, *semen*), und heisst

1) „Gewächs, Spross". In diesem Sinne findet es sich nicht mehr im Sanskrit; dagegen existirt es noch in der nur dialektisch davon verschiedenen Zendsprache,

wo es nach den phonetischen Gesetzen *Baresman* lautet, das ebenso flectirt wird wie *Brâhman*. Unter *Baresman* (jetzt *Barsom* genannt), verstehen die Priester der zoroastrischen Religion gewisse Zweige, die unter Hersagung bestimmter Formeln von einem Baume abgeschnitten, dann in ein Bündel zusammgebunden, und beim feierlichen Gottesdienst, der sogenannten Izeschneceremonie, eines Ueberrestes des altindischen Somaopfers, gebraucht werden. Das Eigenthümliche in der Verwendung dieses Bündels von Zweigen besteht darin, dass es in die Nähe aller Opfergegenstände, wie Wasser, Homa, Milch, Butter u. s. w. gebracht werden muss, wie um alle einzelnen Theile des Opfers durch ein gemeinsames Band zu vereinigen. Wenn auch diese Bedeutung durch keine Stelle der wedischen Lieder belegbar ist, so finden sich doch noch Spuren ihrer einstigen Existenz im Sanskrit. In einem in Europa bis jetzt unbekannten wedischen Buche, der *Mâitrâyaṇî-Saṁhitâ*[4]) des Jadschurweda, wovon ich ein vollständiges Exemplar besitze, wird *Brahma* mit dem Zweige eines Palâschabaumes identificirt (4, 1, 1.). Auch kennt das alte Verzeichniss wedischer Wörter (die *Nighaṇṭavas*) die Bedeutung „Speise", welche sich leicht aus der von „Gewächs" herleiten lässt. Ausserdem findet sich auch im brahmanischen Cultus etwas dem persischen *Baresman* ganz Analoges. Beim Somaopfer wird nämlich ein kleiner, beschnittener und ebenfalls zusammengebundener Büschel von Kuschagras gebraucht, der *Veda* heisst, was ein Synonym von *Brahma* ist. Er muss, solange das Opfer dauert, immer von einer Hand in die andere wandern, um die Allgegenwart des *Brahma* zu versinnbildlichen. Es unterliegt demnach kaum einem Zweifel, dass dem Worte *Brahman* wirklich ursprünglich die Bedeutung „Spross, Gewächs" zugekommen ist. An diese schliesst sich ganz natürlich

2) die von „Wachsthum, Gedeihen" an. In dieser scheint es sich wirklich hie und da zu finden (vgl. Rv. 7, 103, 8). Aus dieser entwickelt sich die von

3) „Mittel zum Gedeihen und Wachsthum", was Gedeihen und Wachsthum bewirkt, nämlich „Opfergaben, heilige Lieder, Gesänge und Sprüche." In diesen Bedeutungen kommt es in den alten Liedern des Rigweda häufig vor. Es kann dort je nach dem Zusammenhang der Stellen bald mit „Opfergabe" (vgl. die von Speise), „Lied" oder „Gebet", bald aber auch sehr häufig mit „Gesang" übersetzt werden, aber auch das Zusammenwirken aller dieser drei wesentlichen Elemente des brahmanischen Opfercultus bezeichnen. Da Opfersprüche, Liederverse und Gesänge den Hauptinhalt der Wedas bilden, so kann es auch geradezu *Veda*, d. i. die heilige Wissenschaft bedeuten. Nach altindischer Anschauung ist nun das *Brahma*

zum Gelingen des Opfers ganz wesentlich; es wird nämlich angenommen, dass es während der ganzen Opferhandlung gegenwärtig ist. Das Opfer gilt aber bei den Brahmanen als ein Mittel alle Wünsche zu befriedigen, mögen diese auf Erlangung von Nahrung und Reichthum, oder Nachkommenschaft, oder Ruhm und Ehre, oder auf die des Himmels nach dem Tode gerichtet sein. Da das Opfer ohne die Gegenwart des *Brahma*, d. i. ohne die lebendigen Träger desselben, die Brahmanen, und ohne sein Symbol, den obenerwähnten Büschel von Kuschagras, ganz wirkungslos ist, und sonach alles Gedeihen und Gelingen von dem *Brahma* allein abhängt, so nimmt es

4) die Bedeutung von „Triebkraft der ganzen Natur", und schliesslich die von „höchstes Wesen", „das schlechthin Absolute" an. Es wird oft genug in den theologischen Speculationen über die Wedas, den Brâhmanas und Upanischads, mit Pradschâpati, dem Herrn der Wesen, dem Weltschöpfer, und dem Atman, der Seele, u. s. w. in Verbindung gebracht. Auf welchen Schlüssen die Annahme, dass das *Brahma* die Schöpferkraft der Natur sei, beruht, zeigt eine Stelle des berühmten philosophischen Gedichtes Bhagawad-Gîtâ, auf das deutlichste. Hier heisst es (3, 14, 15): „Die Wesen entstehen aus dem Regen, der Regen kommt vom Opfer; das Opfer kommt von der Handlung, (d. h. den zur Vollziehung des Opfers, das als ein Wesen gedacht wird, erforderlichen Ceremonien), die Handlung (die Ceremonie) kommt aus dem Brahma, und das Brahma aus dem Einfachen, Untheilbaren *(akshara)*; desswegen ist das ewige, allesdurchdringende Brahma stets beim Opfer gegenwärtig." Nach dieser Stelle hat selbst das Brahma, wenn es den Urgrund des aus dem Opfer fliessenden Wachsthums und Gedeihens in der Natur bezeichnet, wieder einen Ursprung, und zwar in dem Einfachen, schlechthin Absoluten. Dieses wird in ältern wedischen Schriften, wie schon in der Samhitâ des Atharwaweda, durch die Prädicate „das höchste, erste" *(para, jyeshṭha)* von dem gewöhnlichen *Brahma* unterschieden. Später wurde ein solches Prädicat für überflüssig erkannt, und mit dem Worte *Brahma* allein das schlechthin Absolute, das Ewige und Bleibende in der Welt bezeichnet. Dieses Begriffs hat sich dann die Speculation bemächtigt. Die jetzt noch massgebende Definition für den orthodoxen Hindu ist die von Schankara Atschârja, dem Wiederherrsteller brahmanischer Macht und Einflusses (er lebte im 8. oder 9. Jahrhundert unserer Zeitrechnung) in seinem berühmten Commentar zu den Brahma-Sûtras [5]: „Das Brahma ist seiner Natur nach ewig, rein, mit Intelligenz begabt, emancipirt (von der Materie), allwissend, mit Allmacht begabt."

Aus diesem Neutrum *Bráhman* nun bildet sich durch Verlängerung des *a* der letzten Sylbe zu *â* und Wechsel des Accentes die Form *Brahmâ'n*, Nom. sing. *Brahmâ;* (im Griechischen entspricht die Ableitungssylbe *μών*, z. B. *ἡγεμών*). Von der oben angegebenen Grundbedeutung des *Bráhman* „Spross, Gewächs, Wachsthum" ausgehend, bezeichnet das Concretum *Brahmâ'n* „einen, der wächst", oder „der das Wachsthum in sich trägt." In dieser ursprünglichen Bedeutung findet es sich nirgends in den Liedern des Rigweda. Hier bezeichnet es schon eine mehr oder minder bestimmte Persönlichkeit. Es lassen sich folgende drei Hauptbedeutungen in den wedischen Schriften nachweisen: 1) Brahmane überhaupt, 2) Benennung eines besondern beim Opfer aufgestellten Priesters, und, 3) der Gott Brahmâ, der Weltschöpfer. Wenn es „Brahmane" im Allgemeinen bedeutet, so bezeichnet es in den alten Liedern einen Mann, der die Kraft des *Brahma* besitzt, in dem sie zur vollsten Erscheinung kommt, und der das Wachsthum und Gedeihen des Irdischen wie des Geistigen in seiner Gewalt hat. Man hat es in diesem Sinne mit „Beter" und „Priester" übersetzt. Da diese Bedeutungen bereits in populärwissenschaftliche Werke übergegangen sind, so will ich sie hier kurz beleuchten. Eine nähere Untersuchung aller Stellen des Rigweda, in denen das Wort *Brahmân* sich findet, hat mir nämlich gezeigt, dass es weder „Beter" noch „Priester" im strengen Sinne des Wortes bedeuten kann. Die *Brahmâṇas* (Plur. von *Brahmân)* sind dort keine „Beter"; für den Gebetspriester, d. h. denjenigen, welcher die Verse des Rigweda, die beim Opfer unentbehrlich sind, zu sprechen hat, findet sich schon in altenLiedern der Name *Hotar,* d. i. Rufer. Ja die *Brahmâṇas* sind sogar manchmal (wie Rv. 1, 10, 1) von den „Sängern" und „Recitirern" beim Opfer unterschieden und bezeichnen diejenigen, welche den Saft der Somapflanze *(Sarcostemma viminale)* auspressen, und ihn den Göttern opfern und selbst trinken. Ja gerade die Bereitung des Somatrankes scheint schon sehr früh das eigentliche Metier der *Brahmâṇas* gewesen zu sein (vgl. Rv. 5, 40, 8. 8, 31, 1. 32, 16. 9, 112, 1.); desswegen ist auch Soma gerade der Gott der Brahmanen, und sie allein haben das Vorrecht, ihn in Gestalt des Pflanzensaftes zu trinken. Sie sind zwar Priester, bilden aber unter denselben eine besondere Klasse, da in der wedischen Zeit auch Kschatrijas, d. i. Männer der Kriegerkaste, bei der Vollziehung von Opfern thätig sein konnten, wie das Beispiel des Königs Wischwâmitra zeigt, auf den ich später ausführlicher zurückkommen werde. Gerade das Beispiel dieses Königs, sowie noch mancher anderer (des *Vârshâgiras, Rijrâs'va)* zeigt auch, dass selbst das Dichten von Liederversen *(ṛik)*. die beim Opfer angewandt wurden, kein Vorrecht des *Brahmân* war, sondern dass die Mitglieder der Kriegerkaste, die Könige und der

Adel ebenfalls Rischi's, d. h. Dichter von solchen Versen sein konnten. Ja im *Aitareya-Brâhmaṇa* (2, 19) wird eines Rischi *(Kavasha Ailûsha)* gedacht, der als „Sohn einer Sclavin" *(dâsîputra)* und „Nichtbrahmane *(abrâhmaṇa)* bezeichnet wird, und sonach der niedersten Kaste, oder den Schudras angehört zu haben scheint. Dieser wollte mit andern Rischi's an der Vollziehung eines Opfers theilnehmen, wurde aber, nachdem er anfänglich zugelassen worden war, von ihnen wegen seiner niedern Geburt vom Opferplatze vertrieben; aber da die Gottheit *(Sarasvatî)* sich ihm geneigt zeigte und ihm ein wirksames Lied offenbarte, so wurde er wieder zurückgerufen, und als der „vortrefflichste" bewillkommt und sein Lied später dem Rigweda einverleibt.

Trotz alledem, dass die Brahmanen in der wedischen Zeit auch ausgezeichneten Männern anderer Klassen gelegentlich die von ihnen beanspruchten Privilegien zugestanden, so scheinen sie doch schon in der ältesten Zeit eine den übrigen Ständen gegenüberstehende, bereits ziemlich abgeschlossene Kaste gebildet zu haben, in die ein nicht darin Geborner nur sehr schwer Aufnahme finden konnte. Dass die *Brahmâṇas* den *Kshatriyas*, d. h. dem König und Adel gegenüber schon zur Zeit der Abfassung der ältern Lieder des Weda bereits als eigene Kaste betrachtet wurden, geht unwiderleglich aus mehreren Stellen derselben hervor (wie Rv. 4, 50, 8. 9): Vor dem Könige beugen sich die Völker, dem ein Brahmân voranschreitet; dem König helfen die Götter, der dem Hülfe suchenden Brahmân Schätze spendet (vgl. auch Rv. 1, 108, 7). Hier bezeichnet es nicht etwa schlechthin einen Priester, sondern einen solchen, der im Besitze des Brahma, d. i. der Wachsthum und Gedeihen gebenden geheimen Macht ist, und der eine höhere Macht besitzt als der König selbst. Diese Macht äussert sich als grösseres Wissen und Können; nichts ist seiner Weisheit verborgen, nichts seiner Macht unerreichbar. Er heisst „der Rede höchster Himmel." (Rv. 1, 164, 35.)

Die zweite, mehr spezielle Bedeutung des Wortes *Brahmân* ist die des sogenannten Brahmâpriesters beim Opfer. Dieser ist bei jedem feierlichen Opfer, selbst den kleinen Neumonds- und Vollmondsopfern unentbehrlich; denn bei allen solchen Opfern, selbst den kleinsten, sind wenigstens drei Hauptpriester erforderlich, nämlich ein Hotar, d. i. Rufer, dessen Obliegenheit es ist, theils ganze Lieder des Rigweda, *(sûkta)*, theils einzelne Verse desselben *(ṛik)*, theils ganze Litaneien *(shastras* genannt) zu recitiren; ferner ein Adhwarju, d. i. Opferkoch, der alle Handarbeit beim Opfer, wie die Schürung des Feuers, das Kochen der Opferspeisen,

die Bereitung des Soma, das Werfen der Opfergaben, wie Reiskuchen, Butter, Fleisch, Somasaft u. s. w. in das Feuer zu besorgen, und die Opfersprüche *(yajus,* ihre Sammlung ist der Jadschurweda) herzusagen hat. Zu diesen beiden kommt noch ein Brahmân, dessen einziges Geschäft darin besteht, über den regelrechten Gang der Ceremonien zu wachen, jeden bei der Recitation oder der Handlung selbst begangenen Irrthum zu bemerken, und die verderblichen Wirkungen desselben durch ein Sühnopfer wegzuschaffen (S. *Aitareya Brahm.* 5, 33. 34; S. 374 ff. meiner Uebersetzung). Er steht zu den übrigen Priestern nicht etwa im Verhältniss eines Präsidenten, der alle Anordnungen zu treffen hat, sondern er wird als Arzt betrachtet, und auch so genannt, da er die durch die Fehler der anderen Priester angerichteten Schäden des Opfers zu heilen hat Er gibt die Befehle zum Vollzug der einzelnen Ceremonien nur ausnahmsweise, wie er z. B. beim Somaopfer die Sänger der Sâmastrophen auffordert, den Gesang anzustimmen, während der Adhwarju dem Gebetspriester, dem Hotar, den Befehl zur Recitation der Rikverse gibt. Der Brahmân hat sich beim Opfer viel weniger Anstrengung zu unterziehen, als die andern dienstthuenden Priester, wie der Hotar und Adhwarju, deren Geschäft wirklich sehr anstrengend ist. Desswegen heisst es schon in einem Liede des Rigweda (8, 92, 30.) „Sei nicht so faul wie ein Brahmâpriester." Dessenungeachtet erhält er dieselbe Belohnung wie die übrigen Hauptpriester, die sich müde recitirt, gesungen und gearbeitet haben. Diess gab auch zu Erwägungen Anlass, warum er für sein Bischen Arbeit ebensogut wie die andern belohnt werde. Er verrichte, heisst es, seine Arbeit „mit dem Geiste." Indess ist der Grund ein anderer; der Brahmâpriester soll nämlich die drei zur Vollziehung eines Opfers erforderlichen Wedas, den Rik, Sâma und Jadschus kennen, d. h. nach indischer Sitte, auswendig wissen. Ausser dieser nur schwer zu erwerbenden Kenntniss aller heiligen Texte, die mindestens so umfangreich sind, als der ganze Homer und die noch erhaltenen Stücke der drei grossen griechischen Tragiker zusammengenommen, muss er ein vollkommenes Verständniss des so ungemein complicirten Opferrituals haben, und selbst den Sinn, Bedeutung und Ursprung der verschiedenen Ceremonien kennen, sowie im Stande sein, bestrittene Punkte des Rituals endgültig zu entscheiden. Hieraus folgt klar, dass er eine höhere Stelle einnimmt als die andern; er ist, um mich eines modernen Ausdrucks zu bedienen, wissenschaftlich gebildet, ein eigentlicher Doctor der brahmanischen Theologie, während die andern nur Praktiker, oder besser, blosse Handwerker sind, denen nichts am tiefern Verständniss der Opferkunst liegt. Schon in einem Liede des Rigweda (1, 71, 11.) wird als die Wissenschaft des *Brahmân* die Wissenschaft von dem, was geworden

ist, *(jâtavidyâ)* d. h. von dem, was existirt, bezeichnet. Ein alter Wedencommentator, Jâska[6]), nennt den Brahmân „einen, der alle Wissenschaft hat, der mächtiger ist, als die alte Ueberlieferung" *(Rik, Sâman* und *Yajus)*; denn er fasst sie zu einer Einheit zusammen, durchdringt und beherrscht sie. Die Aussprüche berühmter Brahmâpriester wurden auch frühzeitig gesammelt. Sie bilden den wesentlichen Inhalt der Brâhmana und Upanischad genannten wedischen Schriften, wovon ich bereits gesprochen habe. Da der Brahmân als Inhaber des höchsten Wissens und unbeschränkter Macht über alles, was existirt, in der Wesenkette die höchste Stelle einnimmt, so ist es nicht zu verwundern, dass das Wort auch als Name von Göttern, wie namentlich des Brihaspati, der unter den Göttern dieselbe Stellung hat, wie der Brahmane unter den Menschen, nämlich die eines Lehrers, in ältern wedischen Schriften gebraucht wird. Ja bereits in spätern Büchern der wedischen Epoche und namentlich während der epischen Zeit wurde der *Brahmân* zu dem Range einer besondern Gottheit und zwar zum Weltschöpfer erhoben, einen Rang den er im indischen Pantheon bis heute behauptet, da er mit Wischnu und Schiwa zusammen die indische Götterdreiheit *(Trimûrti)* bildet.

Von diesem Worte *Brahmân* nun ist *Brâhmaṇa*[7]), die gewöhnliche Bezeichnung eines Mitgliedes der Brahmanenkaste, abgeleitet; es bedeutet eigentlich „was einem *Brahmân* angehört", und ist dann ein Patronymikum oder Gentilicium geworden, und heisst „der Sohn, oder Nachkomme eines Brahmân." Dieses so ungemein gewöhnliche Sanskritwort findet sich in den ältesten Ueberresten der wedischen Literatur, den Liedern des Rigweda, verhältnissmässig selten. Sein Vorkommen ist indess weder auf eine besondere Kategorie von Liedern, noch auf eine besondere Epoche beschränkt. Wir müssen in den Liedern zwei Bedeutungen unterscheiden, eine adjectivische und substantivische. Im adjectivischen Sinne heisst es „brahmanisch" oder „was von den Brahmanen kommt;" so die „brahmanischen Väter" (Rv. 6, 75, 10.) aber auch, „was dem Brahmâpriester zugehört", wie das Trinkgefäss[8]). (1, 15, 5. 2, 36, 5.) Als Substantiv bezeichnet es ohne Zweifel die Brahmanen im spätern Sinne als eine abgeschlossene Kaste. Die merkwürdigsten Stellen, vielleicht die ältesten, in denen es sich in diesem Sinne findet, sind in einem Liede des siebenten Buches (7, 103) enthalten, das den Fröschen als den Regenboten gewidmet ist[9]). Ich will die betreffenden Strophen dieses interessanten, aber etwas schwer verständlichen Liedes hiehier setzen.

1) Die Frösche, die das Jahr hindurch ruhig dalagen, liessen ihre durch den Regen geweckte Stimme wieder erschallen, (wie) Brahmanen, die ihrem Gelübde

getreu sind. (Diess bezieht sich darauf, dass die Brahmanen, wenn sie sich für eine Ceremonie vorbereiten, schweigen müssen. Ist die Zeit um, so erschallen die Gebete aufs neue).

7) Wie die rings umher erklingende Stimme der Brahmanen beim nächtlichen Somafeste *(atirâtra)* anzeigt, dass die Kufe mit Soma gefüllt ist wie ein Teich, so sind wir an dem Tage, wo ihr herumhüpfet, o Frösche! mit Regen gesegnet.

8) Sie (die Frösche) liessen ihre Stimme erschallen, (wie) Brahmanen beim Somaopfer, wenn sie das Wachsthum machen für das ganze Jahr. Sie die (Frösche) erscheinen (überall); keiner bleibt verborgen (wie) die (durch Anstrengung) erhitzten und von Schweiss triefenden Somamundschenken (die beim nächtlichen Somafest aufzuwarten haben).

Man hat in diesem gewiss alten Liede eine Satire auf die Brahmanen finden wollen, weil sie mit Fröschen verglichen sind. Indess ist diess nur scheinbar. Der Verfasser, angeblich der berühmte Brahmane Wasischtha, von dem ich bald weiter reden werde, stellt in diesem Liede die Frösche und die Brahmanen nur desswegen zusammen, weil beide Beziehung zum Regen haben; die Frösche zeigen durch ihr Quacken an, dass Regen gefallen ist; während die Brahmanen durch Auspressung und Darbringung des Somasaftes den Donnergott Indra so stärken und kräftigen, dass er die Dämonen in der Luft schlagen, die Wolkenburg spalten und der lechzenden Erde den fruchtbringenden Regen senden kann. Das Lied wird in Verbindung mit dem vorhergehenden, an den Regengott *(Parjanya)* gerichteten, jetzt noch zur Zeit grosser Düre gebraucht, wenn der heissersehnte Regen nicht kommen will. Zwanzig bis dreissig Brahmanen gehen an einen Fluss, und recitiren diese beiden Hymnen, um den Regen herabzulocken.

In einem andern alten Liede (1, 164, 45.) wird der Brahmanen also gedacht: „Die Sprache hat vier Grade; die weisen Brahmanen wissen sie; die drei verborgenen offenbaren sie nicht; die vierte sprechen die Menschen." Hier bezeichnet *Brâhmaṇas* offenbar Männer, die in die Geheimnisse der Natur eingeweiht sind, welche sie andern Menschen, also Nichtbrahmanen, nicht mittheilen.

Die wichtigste Stelle in dem Rigweda über die Brahmanen, und namentlich ihren Ursprung ist in einem Liede des zehnten Buches (90.) enthalten. Das Lied

selbst heisst *Purusha-sûkta*, d. h. das Lied vom Menschen, und gilt für eines der allerwichtigsten im ganzen Weda (es findet sich auch im Jadschur- und Atharwaweda), und wird jetzt noch von jedem orthodoxen Brahmanen jeden Morgen, nachdem er sein Bad genommen, hergesagt. Die Weltschöpfung ist darin als Opferung eines Puruscha oder menschlichen Wesens mit tausend Köpfen, tausend Augen und tausend Füssen dargestellt. Die Götter opferten ihn. Aus diesem Opfer entstanden die verschiedenen Thiere, die Verse des Rigweda, die Gesänge u. s. w. Nun heisst es weiter (Vers 11 und 12). „Als die Götter diesen Urmenschen zertheilten, in wieviele Theile zerlegten sie ihn? Was wurde sein Mund, was seine Arme? Was sollen seine Schenkel und Füsse geworden sein? Sein Mund ward der Brahmane, seine Arme der Kschatrija, seine Schenkel der Waischja; aus seinen Füssen wurde der Schûdra gehoren."

Diese Stelle wird von den Brahmanen als die *magna charta* ihrer bevorzugten und dominirenden Stellung angesehen. Sie wurde später dahin gedeutet, dass dieses Urwesen Brahma sei, und dass die Brahmanen aus seinem Munde, die übrigen Kasten aus den übrigen Körpertheilen hervorgegangen seien. Sie beweist jedenfalls, dass das Kastenwesen in Indien sehr alt ist, und sich bereits in der wedischen Zeit findet. Man hat dieser Zeit das Kastenwesen absprechen wollen, weil mit Ausnahme dieser Hymne nirgends in den alten Liedern eine deutliche Erinnerung daran sich finde. Die Hymne selbst hat man ganz an das Ende der wedischen Periode verlegt. In ihrer gegenwärtigen Fassung ist sie wohl nicht älter als die Mehrzahl der Hymnen des zehnten Buches und die des Atharwaweda. Aber die darin enthaltenen Ideen sind sicherlich uralt; namentlich der descriptive Theil derselben sieht wie eine versificirte Opferformel aus. Und in der That steht das Lied im Jadschurweda auch unter Formeln, die sich auf das Menschenopfer beziehen, das in früheren Zeiten in Indien üblich war.

Wenn man indess auch zugibt, dass diese Hymne mit ihren Gedanken erst ein sehr junges Produkt der wedischen Zeit sei, so ist damit immer noch kein zureichender Beweis geliefert, dass die Kasten in der frühesten Zeit der Einwanderung der Arier in Indien überhaupt noch nicht existirten. Wie wir oben gesehen haben (S. 9), kömmt schon der *Brahmân* im Gegensatz zum *Râjan*, d. h. einem Mitgliede der Kriegerkaste (sie heissen statt *Kshatriya* öfter *Râjanya)* vor, was deutlich auf Kastenunterschied hinweist. Zudem ist es schwer denkbar, dass das Kastensystem, dessen in allen Theilen aller vier Wedas [10]) bald häufiger, bald seltener

gedacht wird, sich plötzlich in der spätern wedischen Periode gebildet habe. Der Grund, dass die Namen der Kasten in denjenigen Hymnen des Rigweda, die mit Recht oder Unrecht als die ältesten gelten, (denn eine eingehende Untersuchung mit sichern Resultaten fehlt bis jetzt ganz) nicht erwähnt werden, kann auch ein anderer sein. Man darf nämlich nicht übersehen, dass die weitaus überwiegende Zahl wedischer Hymnen für Opferzwecke und zum Theil für ganz bestimmte Ceremonien gedichtet, oft nur die poetischen Variationen uralter Opferformeln [11]) sind, und dass sie ferner in ihrer Mehrzahl von brahmanischen Verfassern herrühren. Da das Ceremoniel in den Liedern nicht vorgeschrieben ist, sondern sich hier fast alles um die Anrufung der verschiedensten Götter dreht, so war auch keine Gelegenheit geboten, der Kasten besonders zu gedenken. Die Opferer, d. h. diejenigen, welche die Opfer bringen lassen, (die sogenannten *Yajamânâs)* heissen „Geber" im Allgemeinen, auch „die Reichen" *(maghavan),* ohne dass die Kaste genannt wäre. Nach den Brâhmanas, welche sich den alten Sammlungen von Liedern und Sprüchen anschliessen, wie wir gesehen haben, sind die drei obern Kasten Brâhmanas, Kschatrijas und Waischjas (Ackerbauer), in welche die altarischen Einwanderer zerfielen, allein berechtigt, ein Opfer bringen zu lassen; aber das Vollziehen derselben ist bereits das ausschliessliche Privilegium der Brahmanen. Für alle Opfernden, welcher dieser drei Kasten sie auch angehörten, wurden im Ganzen dieselben heiligen Verse und Opferformeln angewandt mit einigen unwesentlichen Unterschieden, wie z. B. in der Wahl der Metra. Auch gab es für die Könige besondere Opfer, wie z. B. das Aschwamedha d. i. Pferdeopfer, das Königs-Weiheopfer *(râjasûya).* Nur die Schudras waren vom Antheil an allen Opfern ausgeschlossen. Da es nun keine besonders für Brahmanen, oder für Kschatrijas, oder Waischjas gedichteten Lieder und Opfersprüche gab, wie es wirklich deren für die Ceremonien der Schudras gibt (denn diese dürfen nicht einmal Wedaverse hören), so war für die wedischen Poeten gar keine Gelegenheit vorhanden, in ihren Hymnen der Kasten zu gedenken. Das Nichtvorkommen der einzelnen Namen derselben beweist desswegen noch gar nicht ihre Nichtexistenz. Der Schluss war jedenfalls voreilig. Es lässt sich ausser den gegebenen noch ein weiterer positiver Grund anführen, dass die Kasten schon in der ältesten Zeit wirklich vorhanden waren. In den Religionsurkunden der so nahe verwandten Iranier, dem Zendawesta, finden sich ganz deutlich die vier Kasten, nur unter andern Namen, nämlich: 1) *Athrava* „Priester" (Skr. *Atharvan*), 2) *Rathaêstâo* „Krieger", 3) *Vâstryô fshûyâs* „Ackerbauer", 4) *Hûitis* (Pehl. *hutokhsh*) „Handwerker" (*Yasna* 19, 17. Westerg.). Nähere Angaben über das gegenseitige Verhältniss dieser Kasten zu

einander enthalten die Zendschriften zwar nicht; aber wir können aus mehreren Umständen schliessen, dass die Priester, die *Athravas*, bereits eine Art Kaste bildeten. So wird z. B. dem Zarathustra (Zoroaster) von Ahuramazda (Ormuzd) verboten, einen heiligen Spruch jemand anders als einem *Athrava*, d. i. Priester, mitzutheilen *(Yashts* 14, 46. Westerg.) Niemand als der Sohn eines Priesters darf Priester werden, und die Töchter von Mitgliedern der Priesterkaste dürfen nur innerhalb der Kaste verheirathet werden, ein Gebrauch, der heute noch besteht. Der Unterschied der übrigen Kasten hat sich indess bei den Zoroastriern ebenso verwischt, wie auch bei den Hindus sich nur die Brahmanenkaste im Ganzen rein, aber doch in unzählige Abtheilungen gespalten, erhalten hat, während die übrigen drei Kasten sich in eine grosse Zahl von Mischkasten aufgelöst haben, so dass heutzutage vier Kasten eigentlich nur in der Theorie, aber nicht in der Wirklichkeit existiren. Dieser Umstand nun, dass sich bei den Zoroastriern noch ein Rest des Kastenwesens erhalten hat, spricht sehr für die Annahme, dass dasselbe schon bei den Indern in der ältesten Zeit, jedenfalls seit ihrer Einwanderung in Indien bestand. Wie eng der Zusammenhang zwischen den alten Indern und Iraniern noch in der wedischen Zeit gewesen sein muss, zeigt eine von mir kürzlich entdeckte deutliche Anspielung auf den Anfangsvers des Atharwaweda, die sich im Zendawesta findet [12]).

Wir dürfen es nach dieser Untersuchung als eine kaum zu bezweifelnde Thatsache aussprechen, dass die Brahmanen bereits in der ältesten wedischen Zeit eine besondere Kaste bildeten, dass die Aufnahme in dieselbe zwar nicht unmöglich, aber doch mit den grössten Schwierigkeiten verbunden war. Diese Schwierigkeiten sind am anschaulichsten in der Sage von König Wischwâmitra abgespiegelt. Da dieser König durch den bekannten Spottvers von Heinrich Heine eine gewisse Celebrität in Deutschland erlangt hat, so will ich die so interessante Sage über seinen Kampf um die Erlangung der Brahmanenwürde hier einflechten. Sie findet sich in verschiedenen Schriften des indischen Alterthums, namentlich aber in den beiden grossen epischen Gedichten, dem *Mahâbhârata* und *Râmâyaṇa;* am ausführlichsten und anziehendsten aber in dem letztern (I, 51 — 65). Nach diesem war Wischwâmitra ein grosser König und kam auf seinem Zuge durch die Erde, begleitet von seiner ganzen Armee, zu der Einsiedelei des Brahmanen Wasischtha, der ihn mit seinem Heere gastlich aufnahm. Eine wunderthätige Kuh im Besitze von Wasischtha lieferte die köstlichsten Speisen und Getränke für den König und die ganze Armee. Der König erbat sie sich von Wasischtha für 100,000

gewöhnliche Kühe; aber der Brahmane schlug ihm seine Bitte ab. Nun steigerte der König sein Angebot. Als aber alles vergeblich war, gab er Befehl, die Kuh mit Gewalt wegzuführen, aber es gelang ihm nicht; denn die Kuh kehrte stets zu ihrem Herrn zurück. Sie forderte nun den Wasischtha auf, ihr zu erlauben, mit Wischwâmitra und seiner Armee in offenen Kampf zu treten. Nach einiger Zögerung ertheilte ihr Herr die Erlaubniss zum Kampfe. Die Kuh rief sodann durch ihr Brüllen ganze Heere von Kriegern hervor. Nach längerem Kampfe wurde Wischwâmitra mit seiner ganzen Armee vollständig besiegt, und verlor noch obendrein hundert von seinen Söhnen. Nach seiner Niederlage begab er sich auf den Himâlaya, unterzog sich schweren Kasteiungen, als deren Lohn ihm Mahâdewa (Schiwa) „die Wissenschaft der Waffen" in allen ihren Theilen offenbarte, und ihn sogar mit himmlischen Waffen versah. Er kehrte zurück, griff sofort die Einsiedelei des Wasischtha an, verbrannte sie und jagte alle ihre Einwohner in die Flucht. Jetzt kam es zum Zweikampf zwischen Wischwâmitra und Wasischtha. Der Brahmane bedroht nun Wischwâmitra mit dem Brahmastocke *(brahmadaṇḍa)*; dieser aber erhebt seine feurige Waffe *(âgneyam astram)*, und heisst Wasischtha Stand halten. Der Brahmane erwiedert seine Aufforderung mit folgenden höhnischen Worten: „Wie kann deine Kschatrija-Macht mit der Macht eines Brahmanen überhaupt verglichen werden? Schau, du erbärmlicher Kschatrija! meine göttliche Brahma-Macht!" Die feurige Waffe, welche Wischwâmitra zum Kampfe erhob, wurde von dem Stocke des Brahmanen unschädlich gemacht, „wie Feuer vom Wasser gelöscht wird." Er focht dann mit andern göttlichen Waffen, darunter selbst mit dem Dreizack des Schiwa, und der furchtbaren Waffe des Gottes Brahmâ selbst, gegen den Brahmanen; aber sein Brahmastock verschlang sie alle. Jetzt nahm Wasischtha eine furchtbare Gestalt an; Feuer sprühte aus allen Poren seines Körpers. Die Eremiten besänftigten ihn, um grosses Unheil, etwa einen Weltbrand, zu verhüten; der Brahmane that dem Laufe seiner Rache Einhalt, da seine Ueberlegenheit von seiner Umgebung anerkannt war. Wischwâmitra selbst erkannte die Nichtigkeit seiner ganzen Macht im Vergleich mit der brahmanischen mit den Worten an: „Pfui der Stärke eines Kschatrija! die Stärke eines Brahmanen allein ist Stärke; durch den Brahmastock allein sind alle meine Waffen vernichtet worden." Dem König blieb nun nichts übrig als sich entweder in seine untergeordnete Lage zu finden, oder sich durch langdauernde Kasteiungen, durch fortgesetzte Concentration des Geistes, die Brahmanenwürde zu erwerben. Der ehrgeizige, willenskräftige Wischwâmitra entschloss sich zu dem letztern. Nachdem er seine Bussübungen eintausend Jahre lang fortgesetzt, erschien ihm der Gott Brahmâ, von allen Göttern

gefolgt, und kündigte ihm an, dass er ein „königlicher Rischi *(râjarshi)*“ sei, d. h. er habe jetzt den Rang eines Rischi oder Weisen, gehöre aber immer noch der Kriegerkaste an, wenn er auch darin die höchste Stufe erreicht habe. Wischwâmitra betrachtete diese Auszeichnung als eine ganz ungenügende Belohnung seiner durch die Kasteiungen erworbenen Verdienste. Er begann seine Bussübungen, wodurch nach indischer Anschauung sich jeder eine übernatürliche Macht erwerben und den Göttern alles abtrotzen kann, auf's neue. Nach Verfluss von weitern tausend Jahren erschien Brahmâ wieder mit den Göttern, um ihm seinen Lohn zu geben; er wurde als „Rischi“ schlechthin, d. h. als Weiser und Seher proclamirt, ohne einen auf die Kaste deutenden Beisatz. Aber auch diese Auszeichnung befriedigte ihn nicht. Er setzte seine Kasteiungen fort; aber die Götter geriethen in Sorge ob seiner täglich wachsenden übernatürlichen Kraft, und beschlossen, ihn durch eine himmlische Nymphe, die Menakâ, verführen zu lassen. Der Plan gelang nur theilweise, da Wischwâmitra sich bald seiner unwürdigen Leidenschaft zu schämen begann und die Nymphe wieder fortschickte. Nach Verfluss von weitern tausend Jahren ertheilte ihm Brahmâ den Rang eines „grossen Rischi“ *(maharshi)*, ohne Beisatz der Kaste. Aber auch dieser hohe Titel genügte ihm nicht; er verlangte den eines Brahma-Rischi, d. h. eines Rischi der Brahmanenkaste. Brahmâ sagte ihm, dass er seine Sinne noch nicht ganz bezähmt habe, und folglich dieses höchsten Ranges noch nicht würdig sei. Wischwâmitra unterzog sich nun noch viel härtern Kasteiungen als bisher. Nach Verfluss von tausend Jahren war seine Kraft so gewachsen, dass sie den Göttern den grössten Schrecken einflösste. Sie wandten sich in ihrer Noth wieder an eine himmlische Nymphe, die Rambhâ, mit dem Auftrage, Wischwâmitra zu verführen. Dieser erkannte die geheime Absicht der Götter, und verfluchte die Nymphe, dass sie sofort in Stein verwandelt wurde. Aber nun hatte ihn dieser Fluch mit seinen für die himmlische Nymphe so furchtbaren Folgen aller seiner Kraft beraubt, und so musste er seine Kasteiungen von neuem beginnen. Er unterzog sich den furchtbarsten, ganz unerhörten Anstrengungen weitere tausend Jahre. Nach Verfluss dieser Zeit hatte er allen Zorn vollständig besiegt. Endlich liessen sich die Götter aus Furcht, er möchte durch seine Busskraft Himmel und Erde zerstören, herbei, ihm die heissersehnte Brahmanenwürde zu verleihen. Brahmâ begrüsste ihn als „Brahma-Rischi,“ d. h. als einen Rischi der Brahmanenkaste. Wischwâmitra, ausser sich vor Freude, dass endlich nach Verlauf von vielen tausend Jahren sein Wunsch in Erfüllung gegangen war, verlangte von den Göttern, dass er als Brahmane von den Wedas sowohl als von seinem grossen Gegner, Wasischtha, anerkannt werde, was auch

wirklich geschah. Also solche Anstrengung, Ausdauer und Mühsale aller Art kostete es nach indischer Anschauung einen mächtigen König, um den Rang, die Würde uud die geistliche Macht eines Brahmanen zu erringen!

Dieser lehrreichen Legende liegen historische Facta zu Grunde, wie ein näheres Studium der Lieder des Rigweda ergeben hat. Unter den zehn Büchern, in welche diese Sammlung der uralten heiligen Hymnen der Brahmanen zerfällt, enthält das dritte die Lieder des Wischwâmitra und seiner Familie, das siebente die des Wasischtha und seiner Angehörigen. Aus beiden sehen wir, dass beide Rischis am Hofe eines in der wedischen Zeit berühmten Königs, des Sudâs, die Stelle eines *Purohita* [13]) (d. h. der Vorgesetzte), eines geistlichen und weltlichen Rathgebers, einer Art von Premierminister, bekleideten. Geistliches und Weltliches waren so eng miteinander verbunden, dass sie nicht geschieden werden konnten. Alles Glück und Gedeihen hing von der richtigen Vollziehung der Opfer ab. Ihrem Gelingen allein verdankte der König den Sieg über seine Feinde. Soviel scheint festzustehen, dass Wischwâmitra der Kriegerkaste, und nicht der der Brahmanen angehörte, und dass er oder seine Familie längere Zeit um Anerkennung des von ihnen kraft des Besitzes alter wunderkräftiger Lieder und höherer Weisheit beanspruchten Brahmanenrangs zu kämpfen hatte; denn der Zug, dass Wischwâmitra ein Kschatrija war, kehrt überall wieder. Der Grund des Hasses zwischen Wischwâmitra und Wasischtha und der vielleicht durch mehrere Generationen hindurch andauernden Erbitterung zwischen beiden Familien scheint der gewesen zu sein, dass Wischwâmitra von Wasischtha, oder auch umgekehrt, aus der Premierministerstelle am Hofe des Sudâs verdrängt wurde; denn nach indischer Sitte sind Ministerstellen erblich. Wasischtha, in dessen Hymnen das Wort *Brahma* so ungemein häufig sich findet, beanspruchte als Inhaber des *Brahma* eine höhere Macht. In den Liedern seiner Familie wird ihm sogar ein übernatürlicher Ursprung zugeschrieben (er heisst der Sohn des *Mitra-Varuna* und der *Urvas'î*. Rv. 7, 33, 11.). Seine Weisheit und sein Wissen wird als ganz übernatürlich geschildert. Indess Wischwâmitra scheint sowohl als Dichter von Opferliedern als auch durch practische Ausübung der Opferkunst sich einen grossen Ruf erworben zu haben. Die förmliche Anerkennung seiner Familie als einer brahmanischen scheint zwar keine Folge seiner Kasteiungen, die wohl alle mythisch sind, sondern die der Adoption eines jungen Brahmanenknaben gewesen zu sein, der von seinem unnatürlichen Vater (laut der alten im *Aitareya Brâhmaṇa* erzählten Legende [14]) an einen König verkauft worden war, um an der Stelle seines Sohnes, dessen Leben dem Gotte Waruna verfallen war, geopfert

zu werden. Wischwâmitra adoptirte ihn, nachdem er von dem Opfertode durch die Gnade der Götter erlöst war, zum Verdruss von fünfzig seiner Söhne, und setzte ihn zum Erben seiner „Wissenschaft", d. h. der von ihm gedichteten Lieder und von ihm erworbenen Opferkenntniss ein.

Obschon sich der Ursprung der Familie des Wischwâmitra aus der Kriegerkaste nie verwischt hat, so wurde er doch später als einer der Gründer des Brahmanenthums anerkannt, und erhielt einen Platz unter den 7 grossen Rischis, die nach brahmanischem Glauben als Sterne erster Grösse im Bilde des grossen Bären prangen. Ja der heiligste Vers des ganzen Weda, die sogenannte *Gâyatrî*, oder *Sâvitrî*, (er ist im *Gâyatrî*-Metrum und an den Gott *Savitar* d. i. die Sonne, gerichtet) findet sich in der Sammlung der Lieder des Wischwâmitra (Rv. 3, 62, 10.). Jetzt noch existiren Nachkommen seines Geschlechtes [15]), sowie von dem des Wasischtha, wie ich durch meinen Verkehr mit Brahmanen erfuhr. Mehrere davon waren meine Schüler.

Die Geschichte des Wischwâmitra eröffnet bereits einen Einblick in das Verhältniss der Brahmanen zu den übrigen Kasten, insbesondere zu der Kriegerkaste. Wir sehen hier die geistliche und weltliche Macht im Kampfe auf Leben und Tod miteinander. Der Inhaber der weltlichen Macht unterliegt, und kommt zur Einsicht, dass seine Macht nichts sei im Vergleich mit der eines Brahmanen. Hieran reihen sich einige interessante Fragen, die ich in Kürze beantworten will. Vor allem ist man begierig zu wissen, durch welche Mittel denn die Brahmanen zu einer so ausserordentlichen Macht gelangten, wie sie dieselbe befestigten, und wie sich die weltliche Macht dazu verhielt.

Wie wir bereits bei der Erklärung der Worte *Brahma* und *Brâhmaṇa* gesehen haben, verdanken die Brahmanen ihren Einfluss und ihre hervorragende Stellung hauptsächlich ihrem höheren Wissen, besonders aber der Opferkunst. Um diess begreiflich zu machen, muss ich hier einiges über das indische Opfer im Allgemeinen [16]) bemerken. Dieses hat eine andere und viel weiter greifende Bedeutung als bei den Griechen, Römern oder Hebräern. Die Opfer, welche die Brahmanen bringen, sind in der Regel weder Dankopfer, die man den Göttern für erwiesene Wohlthaten bringt, noch Sühnopfer, wodurch man sich von den schweren Folgen eines Verbrechens oder einer Sünde loskauft, sondern sie sind das Mittel zur Befriedigung aller Wünsche, auch der übertriebensten. Durch Opfer kann man sich,

(wie schon oben bemerkt wurde) irdischen Besitz, Nahrung, Viehstand, Nachkommenschaft, Ehre, Ruhm, den Ruf der Heiligkeit, Macht und Gewalt, und nach dem Tode einen Platz im Himmel erringen und selbst ein Gott werden. Die Gewinnung des Himmels und des Ranges einer Gottheit ist meist der Hauptzweck der Opferer. Selbst die Götter, denen man opfert, haben sich ihren Rang erst durch Opfer erworben, eine Anschauung, der man schon in den Liedern des Rigweda begegnet. Anfangs waren die Opfergebräuche sicher einfach, aber schon während der Zeit der Abfassung der Mehrzahl wedischer Lieder wurden sie bereits so complicirt, dass weder ein Priester noch ein Tag dazu ausreichte. Die Zahl der verschiedenen Riten, von denen jeder eine symbolische Bedeutung hat, mehrte sich von Tag zu Tag, um das Opfer in die Länge zu ziehen und so die Taschen der Gläubigen zu leeren. Je complicirter das Opfer wurde, desto schwieriger wurde auch seine Vollziehung, aber auch desto sicherer sein Erfolg. Wollte ein an die Opferwunder Gläubiger einen bestimmten Zweck erreichen, so erfuhr er bald, dass ein Opfer nicht genügte. Er musste einen langedauernden Opfercursus durchmachen, indem er vom einfachen zum complicirten Opfer fortschritt. Zuerst hatte man die zum Opfer nöthigen drei heiligen Feuer zu gründen; so wurde man ein *Agnihotrî*, d. h. einer, der das täglich vorgeschriebene Feueropfer bringt, wie die Anhänger der alten wedischen Religion jetzt noch in Indien heissen. Nun folgen die Neumonds- und Vollmondsopfer, bei denen noch vier Priester genügen (drei Hauptpriester und ein Assistent). Zum glücklichen Erfolg war aber noch ein grosses Somaopfer, dessen Vollziehung wenigstens fünf Tage in Anspruch nimmt, und sechszehn Priester erfordert, nothwendig. Ja wer der Erreichung seines Wunsches ganz sicher sein wollte, that wohl einen ganzen Cyclus von sieben Somaopfern (das sogenannte *Jyotishṭoma)* zu bringen. Wer Lust hatte, weiter zu opfern, dem war ebenfalls Gelegenheit geboten. Die Zahl der Priester konnte vervierfacht werden, so dass 64 nöthig wurden (bei dem sogenannten *Sarvato-mukha* Opfer). Für die Kschatrijas gab es noch besondere Opfer, wie das Aschwamedha, d. i. Pferdeopfer, das Râdschasûya, d. i. das mit der Königsweihe verbundene Opfer. Das Pferdeopfer war das allerkostspieligste, da der König zu demselben Brahmanen von allen Theilen Indiens einzuladen, und sie alle mit Geschenken zu bedenken hatte, so dass seine Schatzkammer für lange erschöpft wurde. Es gab Opfer, die sogenannten *Sattras,* d. i. Opfersitzungen, die ein ganzes Jahr, ja sogar eine ganze Reihe von Jahren dauern konnten, so dass die Opferkunst ein eigentliches und zwar sehr einträgliches Gewerbe wurde. Es bildeten sich ganze Corporationen von Brahmanen, die ihr ganzes Leben der Vollziehung von Opfern widmeten. Die Könige

mussten sie unterstützen; denn das Wohl des Landes hing davon ab. Wo viel geopfert wird, da fällt nach einer heute noch in Indien herrschenden Anschauung reichlicher Regen. Bei anhaltender Trockenheit sagen die Brahmanen jetzt noch, dass es Folge von Abnahme der Opfer sei, die von der englischen Regierung keine Unterstützung fänden, wie sie es immer von Seite der einheimischen Fürsten gefunden. Die Hauptgottheit des Somaopfers war stets Indra, der durch Gewitter Regen spendende Gott. Die Brahmanen hatten es in ihrer Gewalt, durch die Bereitung des Somatrankes aus dem Safte des *Sarcostemma viminale* ihn so zu stärken, dass er die von einem Dämon geraubten Wolkenwasser befreite und auf die dürstende Erde ausgoss.

Die ursprüngliche Bedeutung der Brahmanen lag hauptsächlich darin, dass sie die Gewitter- und Regenmacher waren, und so als die Inhaber des Brahma, d. i. des Wachsthums und Gedeihens, als Nahrungsspender galten. Die Anschauung muss uralt sein, und schon frühe tiefe Wurzeln in den Gemüthern des indischen Volkes geschlagen haben. Da die Wissenschaft der Brahmanen für ganz unentbehrlich galt, so wussten diese schlauen Köpfe sehr bald den Kreis ihrer Thätigkeit zu erweitern. Sie versprachen nicht nur dem verschmachtenden Volke Regen vom Himmel herabzuzaubern, sondern vermöge ihrer Kenntniss der heiligen Lieder und Gesänge, jeden Wunsch zu befriedigen, dem Kinderlosen Nachkommenschaft, dem Armen Reichthum, dem Könige Macht und ausgedehnte Herrschaft, dem Ehrgeizigen Ruhm und Ehre u. s. w. zu erwirken. Sie standen der Menge als wahre Wundermänner gegenüber, in deren Dienste die Götter und alle Naturkräfte standen. Darf es da Wunder nehmen, wenn sie von der ungebildeten Masse des indischen Volkes wie Götter angestaunt und verehrt wurden? Da ihre Geltung von dem Besitze der heiligen Lieder, Sprüche und der Kenntniss der Opfer abhing, so trugen sie Sorge, ihre Wissenschaft geheim zu halten. Der Weda durfte lange gar nicht schriftlich aufgezeichnet werden, und hat sich Jahrhunderte lang nur durch mündliche Ueberlieferung erhalten; ja selbst heute gibt es noch viele Brahmanen, die einen der Wedas, selbst ohne den Inhalt zu verstehen, wörtlich auswendig wissen [17]). Die Brahmanen konnten als die einzigen Inhaber einer so wichtigen Wissenschaft den Aberglauben des Volkes auch für sich allein ausbeuten, und haben diese Gelegenheit auch trefflich zu benützen verstanden. Nicht nur wollten sie durch die extravagantesten Geschenke *(dakshiṇâ)* geehrt sein, sondern sie beanspruchten auch eine gesellschaftliche Sonderstellung; sie wollten mit einem Worte nicht unter, sondern über dem Gesetze stehen. Sie wollten nicht etwa blosse Mittelpersonen zwischen

den Göttern und übrigen Menschen, wie die Priester anderer Nationen, der Juden, Perser, Griechen, Römer u. s. w. sein, sondern ihre Macht war der der Götter gleich; sie waren selbst auf der Erde wandelnde Götter. So heisst es in einem wedischen Buche (*S'atapatha Brâhmaṇa II*, 2, 2, 6.): „Es gibt zwei Arten von Göttern, nämlich die eigentlichen Götter, während die Brahmanen, welche die heilige Ueberlieferung, d. i. den Weda, auswendig wissen *(s'us'ruvâṁso anûchânâḥ)*, die Menschengötter sind. Die Verehrung ist bei beiden gleich; die Götter erhalten Opfergaben *(âhuti)*; die Brahmanen aber, welche die heilige Ueberlieferung auswendig wissen, Geschenke *(dakshiṇâ)*. Durch Opfergaben stellt man die Götter zufrieden; durch Geschenke die Menschengötter, nämlich die Brahmanen. Diese beiden Arten von Göttern machen den Opferer glücklich, wenn sie befriedigt sind". Ja es finden sich Stellen, in denen die Brahmanen sich noch eine höhere Macht zuschreiben als selbst die Götter besitzen. So heisst es im Atharwaweda (*Saṁh.* 11, 5.) vom Brahmâtschârî, d. h., von einem Brahmanen, der sich dem Studium der heiligen Wissenschaft widmet, (was nicht alle thun), also einem Studenten brahmanischer Theologie: „Die Götter sind vereinigt in ihm; er hat die Erde und den Himmel gegründet . . . Er war vor dem Brahma geboren; aus ihm kam das Brahma . . . Er erzeugt die göttliche Wissenschaft, das Wasser, die Welt u. s. w."

Bei diesen masslosen Ansprüchen, welche die Brahmanen erhoben, die sich für allmächtig und allwissend, in der That für die eigentlichen Herren der Welt ausgaben, war es ganz natürlich, dass sie der übrigen Menschheit gegenüber eine streng geschlossene Kaste bilden mussten. Noch in der wedischen Zeit scheinen sie mehr Gewicht auf die Vererbung der so allmächtigen heiligen Wissenschaft als des unversiegbaren Reichthumsquells vom Vater auf den Sohn und die Nachkommen, als auf die Reinerhaltung des Blutes durch Heirathen in der Kaste gelegt zu haben. Als im Verlaufe der Zeit die zahlreichen Brahmanenfamilien, für deren Vermehrung schon durch das Gesetz gesorgt war, dass jeder Vater einen Sohn haben müsse (hat er keinen leiblichen, so muss er einen adoptiren) den übrigen Ständen gegenüber immer mehr eine Sonderstellung einzunehmen begannen, so wurden Heirathen ausserhalb der Kaste verboten. Sie wurden immer abgeschlossener, was einen nachtheiligen Einfluss auf die übrigen Klassen der Gesellschaft ausübte, die sich in Folge des von den Brahmanen gegebenen Beispiels ebenfalls kastenartig abschlossen. Nicht bloss Heirathen mit den Mitgliedern anderer Gesellschafts-Klassen wurden verboten, sondern auch gemeinschaftliche Mahlzeiten, ja selbst die Berührung. Die Kasten wurden für eine göttliche von Anbeginn her existirende Einrichtung erklärt,

die kein Sterblicher ungestraft verletzen dürfe. Die Brahmanen nahmen darin die höchste Stelle ein, und erklärten kraft ihres göttergleichen Ranges ihre Personen für heilig und unverletzlich. Für das grösste aller Verbrechen galt der Brahmanenmord. Dagegen konnte kein König einen Brahmanen wegen irgend eines begangenen Verbrechens an Leib und Leben strafen, ohne die schwerste Schuld auf sich zu laden. Selbst das Eigenthum des Brahmanen galt für so heilig, dass, wenn er kinderlos und ohne nähere Verwandte sterben sollte, seine Hinterlassenschaft nie dem Könige zufallen darf, der sonst in solchen Fällen nach indischem Gesetz ein unzweifelhaftes Recht auf das Eigenthum von Mitgliedern aller andern Kasten hat, sondern muss irgend einem Brahmanen gegeben werden. Gegen Angriffe auf ihr Eigenthum durch die Könige, die früher öfter stattgefunden zu haben scheinen, suchten sie sich durch Androhung der verderblichsten Folgen sicher zu stellen. „Des Brahmanen Weib" heisst es (*Rv.* 10, 109, 4.) ist schrecklich, wenn sie genommen wird; sie stiftet Unheil im höchsten Himmel." Ebenso bringt die Kuh eines Brahmanen dem, der ihn derselben beraubt, das grösste Unheil; ihr Fleisch verwandelt sich in Gift für den, der sie schlachtet und isst, u. s. w. (*Atharv. Saṁh.* 5, 18.)

Den König suchten sie in eine vollständige Abhängigkeit zu bringen, und wohl nie hat eine Priesterschaft soviel erreicht, wie die Brahmanen. Der König hatte stets einen Brahmanen als Purohita, d. i. Premierminister (s. oben) anzustellen, der Geistliches wie Weltliches zu verwalten hatte. Bei der Anstellung desselben hatte er sich sogar einer seiner Würde wenig angemessenen Ceremonie zu unterziehen. Er musste nämlich die Füsse des anzustellenden Brahmanen waschen und dabei folgende Worte sprechen (*Ait. Brahm.* 8, 27) „Ich wasche, o Götter, den rechten und linken Fuss (des Purohita), dass mein Reich beschützt und gesichert bleibe. Mögen die Wasser, mit denen ich sie gewaschen, meinen Feind vernichten!" Der anzustellende Brahmane ist die personificirte Glücksgöttin; desswegen muss der König bei dieser Gelegenheit sagen: „Ich bereite der Gottheit des Glückes einen Sitz."

Der König, wenn seine Herrschaft von irgend welcher Dauer sein sollte, musste von den Brahmanen förmlich zum Könige geweiht werden. Diess geschah während des Râdschasûya, d. i. Königsweiheopfers. Der eigentliche Akt der Weihe war die Besprengung mit Wasser. Da die Vollziehung dieser Ceremonie für die Kaste sehr einträglich war, so versäumten die Brahmanen keine Gelegenheit,

wiederholt den Königen zu erzählen, wie dieser oder jener alte Herrscher durch dieses Opfer seine Macht fest begründet, seine Feinde besiegt und vernichtet habe Sie erfanden auch allerlei Geschichten, in welchen die verderblichen Folgen der Missachtung oder sogar Misshandlung der Brahmanen seitens der Kschatrijas den Königen vor Augen geführt wurden, um sie zu schrecken. Eine der interessantesten Legenden dieser Art ist die von dem König Nahuscha. Dieser hatte durch die Kraft der von ihm gebrachten Opfer eine solche Macht erlangt, dass er die ganze Erde beherrschte. Er wurde aber so übermüthig, dass er sich vermass, eintausend Brahmanen zu seinen Palankinträgern zu machen. Als er einmal einen dieser Heiligen, den Rischi Agastja, mit dem Fuss berührte, so verfluchte ihn dieser, eine Schlange zu werden. Der Fluch ging in Erfüllung.

Die masslosen Ansprüche der Brahmanen auf Allmacht und Allwissenheit wurden indess nicht immer bereitwillig von den Königen anerkannt, und es scheint sogar nicht an blutigen Kämpfen zwischen den Trägern der geistlichen und weltlichen Gewalt gefehlt zu haben. Die geistig hervorragendsten Mitglieder der Kriegerkaste liessen sich nicht selten in einen Wettstreit mit den Brahmanen ein, wer im Wissen der überlegenere sei, wie wir aus mehreren in den wedischen Büchern überlieferten Legenden wissen und blieben sogar Sieger. So erklärten sich berühmte Brahmanen, wie Jadschnawâlkja und Gârgja für besiegt von Kschatrijas im Wissen, und baten sie um Unterricht, was gegen das Herkommen verstiess, da nur die Brahmanen des Lehramts walten dürfen. Der König Dschanaka wurde in Folge seines hohen Wissens sogar ein Brahmane (*S'atapatha Brâhm. XI*, 6, 2, 1—10.).

Die rohern Mitglieder der Kriegerkaste scheinen hauptsächlich durch die Reichthümer und Schätze, welche die Brahmanen durch Ausbeutung des Aberglaubens des indischen Volkes sich erwarben, zu Angriffen gegen sie getrieben worden zu sein, wie aus der Geschichte des Aurwa (im *Adiparva* des *Mahâbhârata*) erhellt. Die Brahmanen begnügten sich indess nicht immer mit der Anwendung geistlicher Waffen und namentlich ihrer für furchtbar gehaltenen Flüche, sondern sie griffen sogar zum Schwerte, um ihre dominirende Stellung den Königen gegenüber zu behaupten. Sie scheinen indess vielfach im Stande der Nothwehr gehandelt zu haben; denn sonst wäre es kaum denkbar, wie die Brahmanen überhaupt Gebrauch von Waffen machen konnten, da diess Recht gesetzlich ausschliesslich den Kschatrijas zusteht. So allein erkläre ich mir die bekannte Sage von Paraschu Râma, dem

Sohn des Brahmanen Dschamadagni, der, weil ein Kschatrija seinen Vater erschlagen, der ganzen Kriegerkaste den Untergang schwor, und sie auch so vollständig vertilgt haben soll, dass die spätern Kschatrijas als Nachkommen von brahmanischen Vätern und Kschatrijamüttern angesehen wurden. Die Beschreibung des Kampfes ist natürlich ganz übertrieben, da die Brahmanen als im Waffenwerk ungeübt, sicherlich nicht im Stande waren, die darin erzogenen Kschatrijas auszurotten.

Wenn auch schon die Brahmanen bei jeder Gelegenheit kund gaben, dass ihre Macht grösser sei als die der Könige, so haben sie doch nie die königliche Gewalt sich angemasst. Sie wollten nur dem Könige nahe stehen, seine Rathgeber sein und von ihm mit reichen Geschenken bedacht werden. Sie haben auch stets Gehorsam gegen die Könige gelehrt, da sie die königliche Gewalt als eine von Gott eingesetzte erklärten und erkannten. Nie schrieben sie sich die Macht zu, Könige ein- und abzusetzen. Sündigt der König gegen die Gesetze der göttlichen Weltordnung, so trifft ihn nach brahmanischer Anschauung immer von selbst die Strafe als die Folge seiner frevelhaften That. Unter sich selbst haben sie nie eine Hierarchie aufkommen lassen. Alle Brahmanen stehen sich gleich; nur durch hervorragendes Wissen und wissenschaftliche Leistungen kann ein Brahmane sich höheres Ansehen und auch Einfluss und Geltung bei seinen Standesgenossen verschaffen.

Wir würden den Brahmanen indess Unrecht thun, wollten wir sie nur als eine Classe von Menschen darstellen, die bloss auf den Aberglauben der Masse speculirte und davon sich nährte, ohne die geistige Entwicklung der Menschheit gefördert zu haben. Als die von Anbeginn an durch göttliche Ordnung bestellten Lehrer der Menschheit und die Träger alles Wissens waren sie stets die eifrigsten Pfleger aller Arten von Wissenschaften. Sie begnügten sich nicht damit, die heiligen Ueberlieferungen der Vorzeit durch Auswendiglernen treu zu bewahren, sondern die denkendsten Köpfe unter ihnen waren bestrebt, aus diesem Schatz der Ueberlieferung heraus theils Systeme zu entwickeln, theils ganz neu zu schaffen. So begründeten sie das Studium der Grammatik, in welchem Zweige des Wissens sie mehr leisteten als die Griechen, und machten daraus eine förmliche Wissenschaft, die in 3996 kurzen aphoristischen von Pânini verfassten Lehrsätzen vorgetragen, und eingehend commentirt wurde. Erst seit der Schöpfung der vergleichenden Grammatik, einer Wissenschaft des 19. Jahrhunderts, ist die hohe Wichtigkeit der grammatischen Studien der Inder erkannt worden, und nicht ohne Einfluss auf diese junge Wissenschaft geblieben. Auf dieselbe Weise cultivirten sie die Rhetorik und Aesthetik,

und schufen sich verschiedene Systeme der Philosophie. Die Ziffern, mit denen die ganze Welt schreibt, sind eine Erfindung der Brahmanen; die ältesten algebraischen Gleichungen und ihre Lösung stammen von den Ufern des Ganges. Astronomie und Medizin blühten ebenfalls; in der erstern sind indess griechische Einflüsse unverkennbar.

Gegenwärtig unter der Herrschaft der Engländer geht das Brahmanenthum einer Krisis entgegen. Der Einfluss der Kaste ist im Schwinden; ihre alten Einnahmsquellen, die Opfergeschenke und andere freiwillige Gaben, fangen an zu versiegen; auch finden sich nur noch wenige indische Fürsten, die nach altindischer Sitte denen, die einen der Wedas auswendig gelernt, oder sich eine genaue Kenntniss irgend einer indischen Wissenschaft, wie der Grammatik, Rhetorik, *Mathematik*, Philosophie u. s. w. erworben haben, jährliche Stipendien aussetzen *Die Brahmanen* haben indess die Zeit begriffen. Da sie sehen, dass mit dem Auswendiglernen von Tausenden von Regeln der Grammatik, Rhetorik, Philosophie n. s. w. sich für eine ganze Kaste nicht mehr der Lebensunterhalt erwerben lässt, so fangen sie an, die englischen Schulen zu besuchen, Englisch zu lernen und sich wenigstens in ihrem grossen Vaterland die Mehrzahl der niedern Beamtenstellen zu sichern. Ja einige haben es schon zu einer solchen Meisterschaft in der englischen Sprache gebracht, dass ihnen Lehrstühle der englischen Litteratur in Indien übertragen werden konnten. Da sie die intelligentesten und fähigsten Köpfe unter den Hindus sind, so werden sie immer eine grosse Rolle in der Geschichte und Culturentwickelung ihres Vaterlandes spielen.

Anmerkungen.

1. Siehe mehr über die Brâhmanas in meiner Ausgabe und Uebersetzung des *Aitareya Brâhmaṇa* (2 Bd. Bombay 1863) Bd. I Introduction (pag. 1 — 7; 49 — 53). Ich habe in diesem Werk den Versuch gemacht. ein Brâhmana zum erstenmale vollständig zu übersetzen. Seither hat die Erklärung dieses umfassenden und reichhaltigen wedischen Literaturgebiets keine wesentlichen Fortschritte gemacht; man begnügt sich in der Regel mit blossen Ausgaben des Textes nebst Commentar, und gelegentlicher Uebersetzung einiger leichter besonders interessant scheinender Stellen. Die Erklärung namentlich des rituellen Theils ist ungemein schwierig. Wäre ich nicht während meines Aufenthalts in Indien in der glücklichen Lage gewesen, von Opferpriestern Erkundigungen einzuziehen, so wäre ich nie im Stande gewesen, namentlich das Technische des indischen Opfers zu begreifen. Das mir zu Gebote stehende ausserordentlich reiche Material bezüglich des Opfercultus systematisch zu bearbeiten, habe ich bis jetzt leider keine Zeit finden können, so wünschenswerth es auch bei dem gegenwärtigen kritischen Zustande der Wedastudien sein dürfte, und so oft ich auch schon von Freunden und Kennern des wedischen Alterthums dazu aufgefordert worden bin. Für das tiefere Verständniss der wedischen Hymnen ist eine nähere Kenntniss des Opferrituals ganz unentbehrlich, da in denselben eine Menge Anspielungen auf die Opfergebräuche vorkommen. Der Mangel an der nöthigen Detailkenntniss in diesem Gebiete ist auch bei allen modernen Uebersetzungsversuchen wedischer Hymnen, selbst solchen, die von den bedeutendsten Sanskritisten herrühren, unverkennbar; daher auch das Vage, Nebelhafte, und Unbestimmte in den Uebersetzungen so vieler Verse. Man hat sich sehr häufig durch blosses Rathen aus dem Sinn und Zusammenhang zu helfen versucht. Wenn auch nicht zu läugnen ist, dass auf diese Weise mancher glückliche Griff gemacht und manche Dunkelheit aufgehellt worden ist, so lässt sich auf der andern Seite mit Bestimmtheit behaupten und auch nachweisen, dass dieses Verfahren zu einem voll-

kommenen Verständniss der uralten wedischen Hymnen *völlig unzureichend ist.* Wer diese ehrwürdigen Dokumente mit Sicherheit interpretiren, oder, um mich eines treffenden Ausdrucks Max Müller's zu bedienen, entziffern will, der muss sich zuerst eine eingehende Kenntniss des gesammten wedischen Alterthums, und namentlich aller Opfergebräuche, häuslichen Ceremonien, Sitten, Rechtsgebräuche, der philosophischen Speculation u. s. w. durch das Studium aller wedischen Samhitâs, der dazu gehörigen Brâhmanas, der zahlreichen Upanischaden, der alten Opfer- und Rechtsbücher mit ihren Commentaren erwerben, und nach sorgfältiger Scheidung des Aeltern von dem Jüngern interpretiren. Wie sehr gerade diese Anschauung mangelt, zeigt das grossartig angelegte und sonst vieles Treffliche enthaltende Petersburger Sanskritwörterbuch fast auf jeder Seite. Ihr Mangel lässt sich auch bei der Art wie es zu Stande kam und kommt, leicht begreifen. Man sammelt die einzelnen Wörter in den verschiedensten wedischen Werken, soweit sie zugänglich sind (manche, welche ich sogar selbst besitze, fehlen), ordnet sie alphabetisch, und sucht nun mit möglichst geringem Zeitverlust durch eine möglichst rasche Ueberblickung der Stellen in denen ein Wort vorkommt, meist ohne Zuratheziehung der Commentare, da deren Studium zu viele Zeit erfordern würde, und sie häufig auch gar nicht zugänglich sind, den Sinn des Wortes zu errathen. Dieses Verfahren kann aber in schwierigen Fällen (und deren Zahl ist ausserordentlich gross) meist nur zu einem halben Verständniss, öfter aber auch zu einem völligen Missverständniss führen. Will man aber zu einem sichern Resultat rücksichtlich der Bedeutung namentlich eines technischen Ausdrucks gelangen, so genügt es nicht, nur die betreffenden Stellen, in denen derselbe vorkommt, flüchtig anzusehen, sondern man muss die ganze Ceremonie, zu deren Nomenclatur er gehört, vollkommen verstehen. Wie ist diess aber möglich, wenn man nicht, ehe man den Druck eines Lexikons beginnt, die ganze Literatur in all' ihren Theilen eingehend studirt hat? Gerade in diesem Mangel an der nöthigen umfassenden und genauen Detailkenntniss liegt die Schwäche des sonst so nützlichen und als Repertorium von Parallelstellen so ausserordentlich brauchbaren Petersburger Sanskritwörterbuchs. Dagegen bildet eine bis in's Einzelnste gehende Kenntniss aller Sitten, Gebräuche, Ceremonien, philosophischen Begriffe u. s. w. gerade die Hauptstärke, der von den Verfassern jenes Wörterbuchs so geringschätzig behandelten indischen Commentatoren. Dessenungeachtet bin ich nicht geneigt, die Erklärungen der letztern in allen Fällen zu adoptiren. Sie haben, wie ihre starke, so auch ihre sehr schwache Seite. Hiezu gehört vor allem der Mangel eines methodischen Verfahrens, die Sucht zu etymologisiren, und die Bedeutung der Wörter häufig ohne

Rücksicht auf die Parallelstellen bloss durch Etymologie zu bestimmen, was noch schlimmer ist, als das Errathen des Sinnes aus dem Zusammenhang unter Vergleichung einer genügenden Anzahl von Parallelstellen. Auch kommt es nicht selten vor, dass sie spätere Anschauungen in ältere Texte hineintragen, in die sie nicht recht passen wollen. Sieht man indess auf die Resultate der indischen, und der modernen europäischen Wedenerklärung, so dürfte keine von beiden Richtungen unbedingt zu empfehlen sein; denn viele von den im Petersburger Wörterbuch niedergelegten Erklärungen sind, sofern sie von den indischen gänzlich abweichen, und für sie nirgends in der grossen indischen Literatur ein Anhaltspunkt zu finden ist, jedenfalls ebenso unzuverlässig, als die von den indischen Commentatoren nur auf Grund einer Etymologie gegebenen. Alles hier Gesagte könnte ich durch eine Reihe von Beispielen erörtern, doch da diess hier zu weit führen würde, so begnüge mich mit den eben gegebenen Andeutungen, um dem Uneingeweihten zu zeigen, wie schwierig immer noch die Interpretation des Weda ist, und wohl noch lange bleiben wird, und wie sehr man sich auch hier vor Einseitigkeit zu hüten hat.

2. Die Zahl der Upanischaden ist sehr gross. Ich besitze allein 101, die in einem Werke gesammelt sind, das ich von Baroda in Guzerat erhalten habe. Da ein Verzeichniss derselben Sanskritisten von Interesse sein dürfte, so erlaube ich mir ein solches hieher zu setzen.

1) *Tripurâtapana-upanishad* 16 Blätter in Folio; 2) *Sûrya-upanishad* 2 Bl.; 3) *Avyaktanṛisiṁha-upanishad* 5 Bl.; 4) *Akshamâlika-upanishad* 8 Bl.; 5) *Yogakuṇḍali-upanishad* 8 Bl.; 6) *Kuṇḍalîka-upanishad* 3 Bl.; 7) *S'ukarahasyâ-upanishad* 6 Bl.; 8) *Vedântasâravis'râma-upanishad* 1 Bl.; 9) *Adhyâtma-upanishad* 4 Bl.; 10) *Piṇḍa-upanishad* 1 Bl.; 11) *Atharvaṇarahasyetris'ikha-brâhmaṇam* 4 Bl.; 12) *Anubhavasâra-upanishad* 3 Bl.; 13) *Pâs'upâtabrahma-upanishad* 6 Bl.; 14) *Sâvitrî-upanishad* 2 Bl.; 15) *Rudrahṛidaya-upanishad* 4 Bl.; 16) *Gaṇapati-upanishad* 3 Bl.; 17) *Sâmavedoktavajras'uchi-upanishad* 5 Bl.; 18) *S'ûlaka-upanishad* 2 Bl.; 19) *Bahvṛicha-upanishad* 2 Bl.; 20) *Nirvâṇashaṭkam* 1 Bl.; 21) *Atmabodha-upanishad* 4 Bl.; 22) *Bhikshuka-upanishad* 2 Bl.; 23) *Devî-upanishad* 3 Bl.; 24) *Târasâra-upanishad* 3 Bl.; 25) *Bhâvanâ-upanishad* 3 Bl.; 26) *S'ârîraka-upanishad* 2 Bl.; 27) *Annapûrṇa-upanishad* 23 Bl.; 28) *Parabrahma-upanishad* 4 Bl.; 29) *Atma-upanishad* 1 Bl.; 30) *Avadûta-upanishad* 3 Bl.; 31) *Dars'ana-upanishad* 16 Bl.; 32) *Tripura-upanishad* 2 Bl.; 33) *Katha-upanishad* 4 Bl.; 34) *Pâiyyalâda-upanishad* 3 Bl.; 35) *Omkâra-upanishad* 2 Bl.; 36) *Mahâvâkya-upanishad* 2 Bl.; 37) *Kâivalya-upanishad* 1 Bl; 38) *Muk-*

tikâ-upanishad 12 Bl.; 39) *Nṛisiṁha-upanishad* 25 Bl.; 40) *Ekâkshara-upanishad* 1 Bl.; 41) *Akshi-upanishad* 3 Bl.; 42) *Brahmavidyâ-upanishad* 6 Bl ; 43) *Maṇḍalabrahma-upanishad* 6 Bl.; 44) *S'vetâs'vetara-upanishad* 8 Bl.; 45) *Aruṇeya-upanishad* 1 Bl.; 46) *Bharga-upanishad* 1 Bl.; 47) *Jâbâlî-upanishad* 2 Bl.; 48) *Paramahaṁsaparivrâjaka-upanishad* 4 Bl.; 49) *Amṛitanâda-upanishad* 2 Bl.; 50) *Nâdabindu-upanishad* 2 Bl.; 51) *Atharvas'ira-upanishad* 4 Bl.; 52) *Atharvas'ikhâ-upanishad* 1 Bl.; 53) *Mâitreyî-upanishad* 23 Bl ; 54) *Râmatapana-upanishad* 11 Bl.; 55) *Yogatatva-upanishad* 1 Bl.; 56) *Atmabodha-upanishad* 1 Bl.; 57) *Yogatatvabodha-upanishad* 7 Bl.; 58) *Atma-upanishad* 2 Bl.; 59) *Adhyâtma-upanishad* 4 Bl. (verschieden von Nr. 9); 60) *Tris'ikhabrahma-upanishad* 9 Bl.; 61) *Sîtâ-upanishad* 3 Bl.; 62) *Nirâlamba-upanishad* 4 Bl.; 63) *Kâlâgnirudra-upanishad* 2 Bl.; 64) *Amṛitabindu-upanishad* 2 Bl.; 65) *Kshurikâ-upanishad* 2 Bl.; 66) *Kâushîtakî-upanishad* 10 Bl.; 67) *Râmatâpinî-upanishad* 15 Bl.; 68) *Sannyâsa-upanishad* 9 Bl.; 69) *Turîyâtîtâvadhûta-upanishad* 3 Bl.; 70) *Yâjnavalkya-upanishad* 3 Bl.; 71) *Hayagrîva-upanishad* 3 Bl.; 72) *S'âtyâyana-upanishad* 4 Bl.; 73) *Sâubhâgyalakshi-upanishad* 4 Bl.; 74) *Gâruḍa-upanishad* 4 Bl.; 75) *Dattâtreya-upanishad* 3 Bl.; 76) *Kalisaṁtarpaṇa-upanishad* 1 Bl.; 77) *Krishṇa-upanishad* 2 Bl.; 78) *Brahmavidyâ-upanishad* 1 Bl.; 79) *Oṁkâra-dhvani-nâda-upanishad* 9 Bl.; 80) *Bṛihad-jâbâla-upanishad* 36 Bl.; 81) *Mahâ-upanishad* 30 Bl.; 82) *Tejobindu-upanishad* 27 Bl.; 83) *Nâradaparivrâjaka-upanishad* 31 Bl.; 84) *Mahânârâyaṇa-upanishad* 13 Bl.; 85) *S'âṇḍilya-upanishad* 13 Bl.; 86) *Varâha-upanishad* 15 Bl.; 87) *Gopâla-uttaratâpinî-upanishad* 11 Bl.; 88) *Pâiṅgala-upanishad* 8 Bl.; 89) *Yogachûḍâmaṇi-upanishad* 7 Bl.; 90) *Mudgala-upanishad* 3 Bl.; 91) *Advayatâraka-upanishad* 3 Bl.; 92) *S'arabha-upanishad* 3 Bl.; 93) *Vasudeva-upanishad* 2 Bl.; 94) *Brahma-upanishad* 2 Bl.; 95) *S'ârîraka-upanishad* 26 Bl. (identisch mit Nro. 26); 96) *Dakshiṇâmûrti-upanishad* 2 Bl.; 97) *S'rîskanda-upanishad* 1 Bl.; 98) *Nirvâṇa-upanishad* 1 Bl.; 99) *Bhikshuyoka (moksha?)-upanishad* 1 Bl.; 100) *Yogas'ikhi-upanishad* 1 Bl.; 101) *Yoga's'ikha-upanishad* 20 Bl.

In dieser Sammlung, welche eine der vollständigsten ist, fehlen wohl absichtlich mehrere allgemein bekannte gerade wegen ihrer Allgemeinheit, wie die *Châṇdogya-upanishad*, die *Bṛihad-âraṇyaka*, *Mâṇḍûkya* u. s. w. Max Müller hat in in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft (Bd. XIX p. 137—158) ein alphabetisches Verzeichniss aller Upanischads, soweit deren Namen zu seiner Kenntniss gekommen sind, gegeben. Er zählt deren 149, von denen er indess viele nicht gesehen

zu haben, sondern nur dem Namen nach zu kennen scheint. In der mir gehörigen Sammlung, deren Liste ich so eben gegeben, finden sich indess mehrere, die in Müller's Liste nicht vorkommen, wie die *Omkâra-upanishad* und *Bharga-upanishad*. Sie sind natürlich von sehr ungleichem Alter. Ihre grosse Zahl begreift sich leicht aus dem Umstande, dass nach brahmanischer Anschauung zur Begründung irgend einer neuen religiösen Anschauung eine für geoffenbart geltende Schrift erforderlich war. Da die Upanischads eigentlich Geheimlehren *(rahasya)* waren und auch geheim gehalten wurden, so konnte man die Zahl derselben, sowie ihre Aechtheit und Unächtheit nicht sofort erkennen. Sie waren desshalb am geeignetsten um individuellen Ansichten göttliche Sanction zu verleihen, da sie für einen Theil des inspirirten Weda gehalten wurden. Desswegen wurden nicht nur die zu den verschiedenen Redaktionen der Brâhmanas, und namentlich zum Atharwaweda gehörigen Upanischads (auch davon besitze ich eine Sammlung) sorgfältig gesammelt und bewahrt, sondern auch neue fabrizirt. Mehr Einzelnheiten über die Upanischads hoffe ich an einem andern Orte mitzutheilen.

3. Ueber die Bedeutung des Wortes *Brahma* habe ich schon mehrmal gehandelt, und hier nur die Hauptresultate in einer für das grössere gebildete Publikum verständlichen Form vorgetragen und weiter entwickelt; s. die Note in meinem *Aitareya Brâhmaṇa*, Introduction pag. 4. 5., und meinen Artikel „über die ursprüngliche Bedeutung des Wortes *Brahma*" in den Sitzungsberichten der K. bayerischen Akademie der Wissenschaften von 1868, Bd. I S. 80—100. Ich habe darin alle wichtigern Stellen des Rigweda, in denen das Wort *Brahma* vorkommt, untersucht, und bin zu dem Resultat gekommen, dass es nicht 'Andacht' heissen kann, wie in Deutschland so häufig behauptet wird. Die nähern Beweise gegen diese Ansicht mögen dort nachgelesen werden. Das Material für Untersuchungen über *Brahma*, *Brahmâ* und *Brâhmaṇa* ist möglichst vollständig gesammelt von Dr. John Muir in seinen so ungemein nützlichen und werthvollen *Original Sanscrit texts, vol. I* pag. 240—265, 2^{d} *edition* (1868). Eine umfassende Darstellung der Entwicklung des Brahmabegriffes von den ältesten Wedahymnen angefangen bis auf die Feststellung des wedântischen Systems in Bâdarâjana's *Brahma-sûtras* dürfte eine ebenso interessante als lohnende, aber auch höchst schwierige Aufgabe sein.

4. Da die *Mâitrâyaṇî Saṁhitâ* des *Yajurveda* in Europa bis jetzt ganz unbekannt zu sein scheint (wenigstens erinnere ich mich nicht irgendwo etwas darüber gelesen zu haben), so möge es mir verstattet sein hier einige kurze Mittheilungen über dieses seltene Werk zu machen. Ich besitze davon zwei Exem-

plare, die sich gegenseitig ergänzen. Das eine stammt von Ahmedabad in Guzerat, enthält nur den zweiten *Kâṇḍa*, und wurde im Jahr 1590 (*Śâka* 1512) geschrieben, das zweite ist eine moderne, aber im ganzen gute Abschrift, die für mich im Jahre 1864 von einer ältern in Nassik (*Nâsika*) befindlichen von dem 1., 3., und 4. *Kâṇḍa* und der dazu gehörigen *Mâitreyî-upanishad* (von der ich übrigens noch ein zweites Exemplar besitze), angefertigt, und sorgfältig corrigirt wurde. Ebenso besitze ich die *Mâitrâyaṇî-Gṛihyasûtra*, die bis jetzt nur dem Namen nach in Europa bekannt sind. Was die *Mâitrâyaṇî-Saṁhitâ* betrifft, so besteht sie aus drei Haupttheilen, die *prathama, madhyama* und *tṛitîya Kâṇḍa* heissen; ein vierter *Kâṇḍa* bildet einen Anhang, den *Araṇyaka's* der andern wedischen Sammlungen vergleichbar, an den sich dann die Upanischad anschliesst. Ein eigenes *Brâhmaṇa* zu dieser *Saṁhitâ* scheint nicht vorhanden zu sein. Diese enthält ähnlich wie die *Tâittiriya-Saṁhitâ* des *Yajurveda*, sowohl eigentliche Opfersprüche (*yajûṁshi*) als auch Speculationen darüber (*brâhmaṇam*) und ist desswegen beides, *Saṁhitâ* und *Brâhmaṇa*. Der erste *Kâṇḍa* umfasst 11 *Prapâṭhaka*, wovon jedes wieder in eine grössere oder geringere Anzahl kleinerer Abschnitte, *Anuvâkas*, zerfällt. Es beginnt gerade wie die *Taittirîya-* und *Vâjasaneyî-Saṁhitâs*, jedoch zeigen die betreffenden Mantras nicht unbedeutende Abweichungen. Sie lauten hier:

इ॒षे त्वा॑ सु॒भूता॑य॒ वा॒यव॑ स्थ दे॒वो वः॑ सवि॒ता प्रार्प॑यतु श्रे॒ष्ठत॑माय॒ कर्म॑णा॒ आप्या॑यध्वमघ्न्या॒ दे॒वेभ्या॒ इंद्रा॑य भा॒गंमा॑ वस्ते॒न ई॑शत॒ माघश॑ꣳसो ध्रु॒वा अ॒स्मिन् गो॑पतौ॒ स्यात ब॒ह्वीर्यज॑मानस्य प॒शून्पा॑हि॥ Einige der Abweichungen, die keine Schreibfehler, sondern alte Tradition sind, sind auffallend, wie z. B. *prârthayatu* für *prârpayatu* in *Taitt.* und *Vaj.*, *karmaṇâ* für *karmaṇa*, *goshatâu* für *gopatâu* (auch in 1, 1, 2 steht *goshad asi* für *ghoshad asi*). Der letzte (13) *Anuvâka* des ersten *Prapâthaka* beginnt mit: **सू॒यमे॑ मे॒द्यस्तꣳ स्वा॒वृतौ॑ सु॒पा॒वृता॒ अग्रा॑विष्णू॒ विजि॑हाथां मा मा॑ हिꣳसिष्टं लो॒कं मे॑ लोककृतौ कृणुतं मा मो दो॑षिष्टमा॒त्मा॑नं मे पातꣳ** Dieser findet sich nicht in *Taitt.* und *Vâj.*, wohl aber einzelne Ausdrücke in *Taitt* 1, 1, 12. Der 11te (letzte) *Prapâthaka* beginnt mit dem *Anuvâka*: **देव सवितः प्रसुव यज्ञं** (vgl. *Taitt. S.* 1, 7, 7, 2. *V. S.* 9, 1, 4) und schliesst mit dem *Anuvâka*: **अग्निरेकाक्षरामज यदश्विनौ द्व्यक्षरा॑**

Der zweite *(madhyama) Kâṇḍa* besteht aus 13 *Prapâṭhakas* und beginnt: **ऐन्द्राग्नमेकादशकपालं निर्वपेद्यस्य सजातावीर्यायुरोजो वै वीर्यं॥** Dieser *Kâṇḍa* hat in meinem alten Manuscript eine ganz eigenthümliche Accentbezeichnung. Der *Udâtta* ist mit einem senkrechten Striche über dem Buchstaben bezeichnet, wie sonst der *Svarita*, der letztere dagegen durch eine wagrechte Linie, welche den Buchstaben, der damit versehen ist, in der Mitte kreuzt. Ausserdem finden sich öfter nach dem *Udâtta* da, wo der *Svarita* stehen sollte, drei kleine senkrechte Striche über der Linie; so stehen sie z. B. in *nirvapet* über dem **व** anstatt des *Svarita*. Ausserdem treffen wir unter dem Buchstaben an der Stelle des *Svarita*, der *jâtya* ist, wie in **वीर्यं** ein Häckchen; dass *ya* in *vîrya*, *vâkya*, *yâ* in *vyârdhyata* sind damit versehen. Der letzte *Anuvâka* (23) des *Madhyama Kâṇḍa* beginnt mit der aus der Rigweda-Samhitâ bekannten Hymne (10, 121): **हिरण्यगर्भः समवर्त्तताग्ये.**

Der dritte *Kâṇḍa* umfasst 16 *Prapâṭhakas*. Er beginnt mit: **जुहूमग्ये संमार्ष्टि जुहूर्वै यज्ञमुखं**; der letzte (5) *Anuvâka* des 16ten *Prap.* beginnt: **अग्नेर्मन्वे प्रथमस्यामृतानाꣳ यं पांचजन्यं बहवः समिन्धते** (vgl. *Taitt. Saṁh.* 4, 7, 15).

Der vierte *Kâṇḍa* ist ein Anhang, der Erklärungen zur eigentlichen *Saṁhita* enthält, und umfasst 14 *Prapâṭhakas*. Er beginnt mit:

वनस्पतीन्वा उयो देव उदौषतꣳ (für °षत्तꣳ) **शम्या अध्यशमयꣳस्तञ् शम्याः शमीत्वꣳ यञ् शमी शाखया वत्सानयाकरोति शांत्यै पर्णवती कार्या पशूनाꣳ या एतत् रूपं पशुमान् भवति यदपर्णा स्याद्दंडस्य तदूपꣳ वज्रो दंडो वज्रेण पशूनभिप्रवर्त्तयेत् तृतीयस्याꣳ वै दिवि सोम आसीत्तं गायत्री श्येनो भूत्वाहरत् तस्य पर्णमछिद्यत ततः पर्णो जायत तत्पर्णस्य पर्णत्वं तस्मात्सर्वे न्ये वनस्पतयः पर्णिनो येष पर्ण उच्यते यत् पर्णशाखया वत्सानयाकरोति तमेव सोममवरुंधे देवा वै ब्रह्म समवदंत तत्तत्पर्ण उपाशृणोत्सुश्रुवा वै**

नामैष न बधिरो भवति य एवꣳ वेद ब्रह्म वै पर्णो यत् पर्णशाखया प्रापयति ब्रह्मणैवैनाः प्रापयतीषे त्वेतीषमूर्जꣳ यज्ञेन यज्ञपतौ चाधात्

etc.

Diese Stelle, in der die im Text erwähnte Bedeutung des Wortes *Brahma* als 'Zweig' sich findet, ist ein *Brâhmaṇam* d. i. eine theologische Erklärung der ersten Mantras des Jadschurweda, die eine Weihung des vom Palâscha-Baume zu schneidenden Zweiges enthalten, mit dem das Kalb von seiner Mutter weggetrieben wird. Die hier gegebene Erörterung setzt indess nicht den Text der *Maitrâyaṇî-Saṁhitâ*, wie er oben gegeben ist, sondern den der *Taittirîya-Saṁhitâ* voraus. Das Stück scheint desswegen ursprünglich keinen Theil der *Maitrâyaṇî Saṁhitâ* gebildet zu haben.

Der letzte *Anuvâka* (18) des letzten (14) *Prapâṭhaka* beginnt: **शुचीवो हव्या मरुतः**

Mehr über den Inhalt dieses interessanten Werkes hoffe ich später zu veröffentlichen.

5. Die drei ersten Lehrsätze *(Sûtrâs)* dieses Systems der Wedântaphilosophie, die sich auf das *Brahma* beziehen, lauten, wie folgt:

अथातो ब्रह्मजिज्ञासेति ।१। जन्माद्यस्य यत इति ।२। शास्त्रयोनित्वादिति ।३।

Uebersetzung. (1) 'Nun folgt desswegen, (weil die Opfer und andere religiösen Gebote, von denen in der *Pûrva-mîmâṁsâ* die Rede ist, keinen bleibenden Erfolg haben) das Verlangen nach der Erkenntniss des *Brahma*, (2) von welchem das Entstehen, Bestehen und Vergehen von diesem (d. i. der sichtbaren Welt) kommt; (3) weil die Wissenschaft ihren Ursprung in ihm hat.' Es ist in diesen auf das Brahma bezüglichen Lehrsätzen theils die Beseitigung von Einwänden angestrebt, die namentlich von den Buddhisten gegen die Annahme eines Schöpfers seitens der Brahmanen gemacht wurden, theils der Grund, Zweck und Nutzen der ganzen Wedântaphilosophie angegeben. Das Brahma ist hiernach nicht nur der Urgrund alles irdischen Lebens, seiner Entstehung, Erhaltung und Auflösung und Wiedererzeugung, sondern auch der Urquell alles geistigen Lebens, da alle Wissenschaft in ihm seinen Grund hat.

6. Die Stelle (*Nirukta* 1, 8): **ब्रह्मा परिवृढः श्रुततो ब्रह्म परिवृढं सर्वतः** enthält offenbar eine Anspielung auf die Ableitung des Wortes *Brahma* von der

Wurzel *bṛih* 'wachsen', und ist desswegen nur schwer übersetzbar. Ich habe *parivṛiḍha*, da es mit einem Ablativ steht im Sinne eines Comparatives genommen, um einen passenden Sinn herauszubekommen; es kann nur heissen 'ringsum vermehrt, gekräftigt' und wird speziell im Sinne von 'Herr, mächtig' gebraucht. Nimmt man es als Positiv, so müsste man übersetzen: 'der Brahmâpriester gestärkt durch das was überliefert ist; das Brahma gestärkt durch das All', was keinen erträglichen Sinn. Fasst man es dagegen im Sinne eines Comparatives, so bezeichnet es den Brahmâpriester als mächtiger als die Ueberlieferung, weil er der Träger derselben ist, und das Brahma, als mächtiger als das All, weil dieses nur durch das erstere besteht.

7. Ueber die Ableitung des Wortes *Brâhmaṇa* von *Brahma* enthalten die Commentare zu Pânini 6, 4, 171 Bemerkungen. Das betreffende *Sûtra* lautet: **ब्राह्मो ऽजातौ** d. i. das Adjectiv *brâhma* wird von *brahman* gebildet, durch Wegfall der Sylbe *an*, und Antritt der Endung *a*, wenn es sich nicht auf die Kaste bezieht. Man sagt desswegen *brâhmam astram* 'die Brahma-Waffe', *brâhmo garbhaḥ* 'der Brahma-Keim', weil hier *brâhma* keine Kaste oder Abstammung bezeichnet, sondern nur etwas, was dem Gotte Brahmâ zugehört. Dagegen sagt man *brâhmaṇa*, ein Nachkomme, ein Sohn Brahmâ's, oder ein Mitglied der Brahmanenkaste, indem an das ursprüngliche *brahman*, das Taddhita-Suffix *a* ohne Ausfall des *an* angehängt und der Stammvokal *a*, die Wridddhi-Steigerung erhält. Für diejenigen, die sich noch eingehender hierüber unterrichten wollen, setze ich den Commentar Patandschali's aus seinem *Mahâbhâshya*, sowie den des *Kaiyyaṭa* zu Patandschali's Erklärung nach meinem Manuscripte her.

Patañjali. **ब्राह्मो ऽजातौ॥ अथ किमिदं ब्राह्मस्याजातौ। अनो लोपार्थं वचनमाहो स्विन्नियमार्थम्। कथं चानो लोपार्थं स्यात्कथंच नियमार्थं। यदि तावदपत्य इति वर्तते ततो नियमार्थं। अथ निवृत्तं ततो लोपार्थं। अत उत्तरं पठति। ब्राह्मस्याजातौ लोपार्थं क्रियते अपत्य इति निवृत्तं। तचाप्राप्तविधाने प्राप्तप्रतिषेधः। तचाप्राप्तस्य टिलोपस्य विधाने प्राप्तस्य प्रतिषेधो वक्तव्यः। ब्राह्मण इति। न वा पर्युदाससामर्थ्यात्। न वा वक्तव्यः। किं कारणं। पर्युदाससामर्थ्यात्। पर्युदासो ऽत्र भविष्यति। अस्त्यन्यत्पर्युदासे प्रयोजनं या जातिश्च नापत्यं।**

ब्राह्मी औषधिरिति। नवै अत्रेष्यते। अनिष्टंच प्राप्नोति इष्टंच न सिध्यते। एवं तर्ह्यनुवर्तते अपत्य इति॥ नाचापत्य इत्यनेन निपातनमभिसंबध्यते। ब्राह्म इति निपात्यते ऽपत्ये जाताविति किं तर्हि प्रतिषेधो ऽभिसंबध्यते ब्राह्म इति निपात्यते ऽपत्ये जातौ नेति॥

Kaiyyaṭa. ब्राह्मशब्दो ऽपत्ये ऽनपत्येचेष्यते ब्राह्मो नारदो ब्राह्मो मुहूर्तः ब्राह्मः स्थालीपाक इति जातौ त्वपत्ये ब्राह्मण इतीष्यते अनपत्ये तु जातौ ब्राह्मी औषधिरिति टिलोप इष्यते एतच्च यथाभिधानं न सिध्यति मत्वा पृच्छति॥ किमिदमिति॥ यदि तावदिति ब्रह्मणो ऽपत्यमित्यण् अल्लोपो न (*Pâṇ* 6, 4, 134.) इत्यकारलोपः प्राप्नो न संयोगाद्यमन्तादिति प्रतिषिद्धः नस्तद्धित इति (*Pâṇ* 6, 4, 144.) टिलोपे प्राप्ते ऽन्निति (*Pâṇ* 6, 4, 167) प्रकृतिभावः प्राप्नो न मपूर्वो ऽपत्ये ऽवर्मणण (*Pâṇ* 6, 4, 170) इति प्रतिषिद्धः ततष्टिलोपे प्राप्ते नियमार्थमिदमजातावेवापत्ये टिलोपो भवति ब्राह्मो नारद इति जातौ त्वपत्ये न भवति ब्राह्मण इति एवमपत्ये सिद्धति व्यवस्था अनपत्ये त्वन्निति प्रकृतिभावाद्ब्राह्मशब्दो न सिद्धति॥ अथ निवृत्तमिति अपत्ययहणे निवृत्ते विधिनियमसंभवे विधिरेव ज्यायानित्यनपत्ये ऽन्निति प्रकृतिभावे प्राप्ते ऽजातौ टिलोपार्थं निपातनं भवति। तच्च ब्राह्मो मुहूर्तः ब्राह्मः स्थालीपाक इति सिद्धति ब्राह्मी औषधिरिति न सिद्धति। अजाताविति प्रतिषेधात् ब्राह्मणी औषधिरिति प्राप्नोति अपत्ये जातौ ब्राह्मण इति न ऽसिद्धति। न मपूर्वो ऽपत्ये ऽवर्मणण इति प्रकृतिभावप्रतिषेधाट्टिलोपप्रसंगात्॥ नवेति वक्ष्यमाणो ऽभिप्रायः इतरस्त्वेनमभिप्रायमबुद्ध्वाह॥ अस्त्यन्यदिति ब्राह्मी औषधिरित्यत्र कृतार्थः पर्युदासो ब्राह्मण इत्यत्र पूर्वसूत्रविहितप्रकृतिभावप्रतिषेधप्राप्तं टिलोपं न निवर्तयेत्॥ न वै अत्र इष्यत इति। अजाताविति पर्युदासः। नचानिष्टार्थे शास्त्रप्रकृ-

म्निरिति। पर्युदाससामर्थ्याद्ब्राह्मण इत्यत्र टिलोपो न भविष्यतीत्यर्थः। इतरस्तु लक्षणमुपालब्धुमाह॥ अनिष्टंच प्राप्नोतीति। ब्राह्मणी औषधिरिति प्राप्नोत्यजातावितिपर्युदासात् इष्टंच न सिध्यति। ब्राह्मण इति॥ एवं तर्हीति योगविभागः क्रियत इति भावः। तत्र ब्राह्म इत्यत्र सामर्थ्यादपत्य इति न संबध्यते। अपत्ये टिलोपस्य सिद्धत्वात्। तेनानपत्ये सर्वत्र जातावजातौच ब्राह्म इति निपात्यते। अपत्ये ऽपि ब्राह्मो नारद इत्यत्र परत्वाद्ब्राह्म इत्यनेनैव टिलोपो भवति। ततो ऽजातावितितत्रापत्य इत्यनुवर्तते। तेनायमर्थो भवति। अपत्ये जातौ ब्राह्मण इति टिलोपो न भवति। अजातावितिप्रसज्य प्रतिषेधो भवति। नानञः संबंधादिति सर्वेष्टसिद्धिः॥

Zum nähern Verständniss beider Commentare, von welchen der erstere den Pânini selbst, der zweite diesen ersten Commentar, den des Patandschali erklärt, sind einige Bemerkungen nothwendig. Beide nehmen hauptsächlich Bezug auf zwei vorangehende Sûtras, nämlich 6, 4, 167 und 170. Das erstere lautet bloss: *an* d. h. wenn an ein Wort, das sich auf *an* endigt, das Taddhita-Suffix *a* tritt, so bleibt *an* unverändert, z. B. *sâutvanaḥ* 'der Sohn eines Somaopferers', von *sutvan*, *râjanaḥ* 'der Sohn eines Königs' von *râjan*. Das zweite geht unmittelbar dem erklärten *brâhmo 'jâtâu* vorher, und lautet: *na mapûrvo 'patye 'varmaṇaḥ* d. h. wenn in einem Wort der Schlusssylbe *an*, ein *m* vorhergeht und 'Abstammung' ausgedrückt wird, so fällt bei einem nachfolgenden Suffix *a* (technisch *aṇ* genannt) die Sylbe *an* aus, ausser bei dem Worte *varman*. So sagt man für *Susâmno 'patyaḥ* 'der Sohn des *Susâman*,' *Sâusâmaḥ*, mit Ausfall des *an;* dagegen sagt man: *chârmaṇo rathaḥ* 'der mit Leder überzogene Wagen' mit Beibehaltung des *an* von *charman* 'Haut, Leder', weil hier keine Abstammung ausgedrückt wird. Eine Ausnahme macht nur das Wort *varman*, wenn es Theil eines Namens bildet, in welchem Falle das *an* bei der Bildung des Patronymikums beibehalten wird, z. B. *Châkravarmaṇaḥ* (Name eines alten Grammatikers), Sohn des *Chakravarman*. Zu dieser Klasse von Bildungen gehört unzweifelhaft auch das Wort *brâhma* als von *brahman* abgeleitet. Da seine Anwendung auf einen gewissen in dem vorhergehenden Sûtra *na mapûrvo* u. s. w. nicht vorhergesehenen Fall beschränkt ist, so wird ihm ein besonderes Sûtra gewidmet: *brâhmo 'jâtâu*. Hier wird aber keine

Regel über seine Bildung gegeben, wie es in den vorangehenden Sûtras mit Bildungen derselben Art der Fall ist, sondern das Wort *brâhma* als ein fertiges hingestellt (welches Verfahren die Commentatoren des Pânini *nipâtanam* nennen). Sein Gebrauch ist nach unserem Sûtra nur unter einer gewissen Beschränkung zulässig, nämlich, wenn keine Kaste bezeichnet werden soll. Es wird sonach von dem Worte *brâhmaṇa* 'der Brahmane' unterschieden, da dieses Wort nicht nur sich auf Kaste bezieht, sondern auch der in *na mapûrvô* gelehrte Ausfall der Sylbe *an* nicht Statt hat.

Was nun Patandschali's eingehenden Commentar zu dieser Stelle, den ich mitgetheilt habe, betrifft, so sieht jeder leicht, dass es sich hier um die Beseitigung von Einwänden handelt. Die Einwendungen gegen die Richtigkeit von Pâninis Regeln wurden von Kâtjâjana gemacht; Patandschali wiederlegt sie. Dem Kâtjâjana scheint das Sûtra nicht bestimmt und klar genug vorgekommen zu sein, namentlich was sein Verhältniss zu den vorhergehenden eben besprochenen Regeln betrifft. Es ist nach seiner Ansicht nicht klar von Pânini angedeutet, ob in unserer Regel über die Bildung des Wortes *brâhma* aus *brahman*, der in 6, 4, 170 gelehrte Ausfall der Sylbe *an* (der *ṭilopa*, *ṭi* ist die Schlussylbe eines Wortes, die mit dem letzten Vokale desselben beginnt; — s. *Pâṇ* 1, 1, 64 —, in dem Worte *brahman*, also *an*) zu ergänzen, oder ob dieselbe nur als Einschränkung auf einen besondern Fall zu denken sei. Patandschali antwortet, dass beides der Fall sei; wenn man aus dem vorhergehenden Sûtra (6, 4, 170) das Wort *apatya* 'Abstammung' ergänze, so sei die Regel über *brâhma* nur wegen der Einschränkung auf einen bestimmten Fall gegeben. Dieser lautet dahin, dass *brâhma* (statt *brâhmaṇa*) nur dann mit Rücksicht auf Abstammung gebraucht werde, wenn keine Beziehung auf die Kaste Statt finde; *brâhma* hiesse demnach 'Sohn, oder Nachkomme des Brahmâ, aber nicht 'Mitglied der Brahmanenkaste' und unterscheidet sich so von *brâhmaṇa*, was ebenfalls Sohn oder Nachkomme des Brahmâ bedeutet, aber mit Rücksicht auf die Kaste. Wird indess, fährt Patandschali fort, das Wort *apatya* des vorhergehenden Sûtra ausgeschlossen, d. h. wird es nach den Regeln des Sûtrastyls in unserem Sûtra als nicht mehr fortwirkend angesehen, so kann die darin gegebene Regel, die Ausnahmestellung des Wortes *brâhma* betreffend, sich nur auf den Wegfall des *an* von *brahman* vor Antritt des Sufffxes *a* beziehen; *brâhma* wäre demnach gleich *brâhm†a*, die Sylbe *an* aber wäre spurlos verschwunden. Gegen diese Argumentation Patandschali's erklärt sein Gegner, dass, wenn die Regel nur wegen des Ausfalles der Sylbe *an* gegeben und *apatya* aus dem vorhergehenden Sûtra nicht zu ergänzen sei, hier etwas ausgeschlossen sei, was thatsächlich

Statt hat, während eine Regel gegeben sei, die sich auf etwas beziehe, was thatsächlich nicht Statt finde. Z. B. *brâhma* heisst 'Sohn des Brahmâ', bezieht sich also deutlich auf ein Abstammungsverhältniss; wird nun das Wort *apatya* 'Abstammung' in unserem Sûtra nicht ergänzt, so ist die Thatsache, dass das Wort *brâhma* ein Abstammungsverhältniss ausdrückt, ausgeschlossen. Die Regel bezieht sich dann allein auf den Ausfall des *an;* wenn dies aber der Fall ist, so wäre ja eine Regel gegeben, die sich auf etwas bezieht, was thatsächlich nicht Statt hat; denn man sagt *brâhmaṇa* mit Beibehaltung des *an;* der Unterschied zwischen *brâhma* und *brâhmaṇa* wäre demnach nicht genügend festgestellt. Patandschali sagt nun weiter, die gegebene Regel habe nur den Sinn einer Ausnahme *(paryudâsa)*; diese beziehe sich auf das Wort *jâti* 'Kaste' und nicht auf *apatya*. Das fertige Wort *brâhma* könne nicht mit *apatya* in Verbindung gebracht werden, sondern sei mit der in *ajâtâu* liegenden Negation zu verbinden, d. h. das Sûtra drückt aus, dass die Bildung *brâhma* nicht Statt habe, wenn das Wort sich auf Kaste beziehe.

Diese Bemerkungen mögen für das nähere Verständniss von Patandschali's Commentar genügen. Eine nähere Erörterung seines Commentators Kajjata würde zu weit führen und wäre zu unerquicklich. Ich erwähne nur den Anfang, da er den wirklichen Gebrauch des Wortes *brâhma* in ein klares Licht setzt. 'Das Wort *brâhma*', sagt er, 'wird von der Grammatik gefordert, sowohl wenn es sich auf Abstammung als wenn es sich nicht darauf bezieht. Man sagt: *Brâhmo Nâradaḥ* 'Nârada, Sohn des Brahma', *brâhma muhûrtaḥ* 'die Stunde des Brahma' (in ersterem Fall bezieht es sich auf Abstammung, in letzterem nicht). Soll aber die Kaste und Abstammung ausgedrückt werden, so sagt man *brâhmaṇa*; soll aber nur Geschlecht ohne Abstammung ausgedrückt werden, so wird der Ausfall des *an* von *brahman* verlangt, also tritt wieder *brâhma* ein; z. B. *brâhmî âushadhiḥ* das Brahma-Kraut, wodurch eine besondere Klasse von Pflanzen bezeichnet wird.

8. Dass *brâhmaṇa* in 1, 15, 5. 2, 36, 5. wirklich sich auf ein Trinkgefäss beziehe, wie Sâjana in seinem Commentar zur ersten Stelle annimmt, folgt deutlich aus dem Zusammenhange der Lieder, in denen es steht, da diese nur poetische Ausführungen der sogenannten *ṛituyâjas* sind, d. h. der zwölf Opferformeln, mit welchen Indra nebst den 12 Ritus, den Jahreszeiten und Monaten, zum Opfer eingeladen wird. Das Trinkgefäss, worauf das Wort *brâhmaṇa* anspielt, ist indess nicht das des Brahmâpriesters, sondern das des *Brâhmaṇâchchhaṁsi*, eines Assistenten des Hotar, wie aus dem *Sapta-hâutra-prâyoga* (Fol. 35^{b} meines Manuscripts

Nr. 115) und dem *Brâhmaṇâchchhaṁsi-prayoga* (Fol. 2ª von Nr. 116) hervorgeht. (Siehe mehr über die *ṛituyâjas*, meine Uebersetzung des *Aitareya Brâhmaṇa* II. pag. 135, 36, Note 12).

9. Ich habe noch während meines Aufenthalts in Indien, im Jahr 1863, in der *Times of India* gelegentlich einer Anzeige des vierten Bandes von Max Müller's Ausgabe der *Rigveda-Saṁhitâ*, welche unter dem Titel *Contriubtion towards a right understanding of the Rigveda* besonders abgedruckt wurde, eine Uebersetzung dieses ganzen Liedes veröffentlicht. Da dieser Artikel in Deutschland fast ganz unbekannt ist (er ist nur in wenigen Exemplaren separat abgezogen worden), so will ich bei dieser Gelegenheit die Uebersetzung des ganzen Liedes, von der in dem Texte dieser Abhandlung nur die drei Verse gegeben sind, in denen das Wort *Brâhmaṇa* sich findet, nach den in Indien selbst gebildeten Anschauungen mit einigen Aenderungen hieher setzen.

1) Die Frösche, die das Jahr hindurch ruhig dalagen, liessen ihre durch den Regen geweckte Stimme (wieder) erschallen, (wie) Brahmanen, die ihrem Gelübde (des Schweigens) während der Vorbereitung zum Opfer treu geblieben sind.

2) Wenn die himmlischen Wasser in diesen (Teich) niederströmen, wie in einen trockenen, im See liegenden Lederschlauch, so quacken die Frösche zusammen, wie Kühe von ihren Kälbern gefolgt zusammen blöcken.

3) Wenn beim Herannahen der Regenzeit der Regengott die durstigen (nach einem Regenguss) verlangenden (Frösche) begiesst, so begrüsst der eine den andern mit dem Rufe quack! wie ein Vater den Sohn (begrüsst.)

4) Ein Frosch umarmt den andern, wenn der Regen auf sie beide herabströmt, so freuen sie sich. Der Frosch hüpft, wenn er vom Regen benetzt ist, hin und her; der gefleckte vermischt seine Stimme mit der des grünen.

5) Wenn der eine von ihnen (auch) den Ruf des andern erwidert, wie ein Schüler das Wort des Lehrers nachspricht, wenn ihr mit euren hellen Stimmen laut schreiet in den Gewässern, so (zeigt die Bewegung) eines jeden eurer Glieder gleichsam von Glück.

6) Einer von ihnen blöckt wie eine Kuh, der andere meckert wie eine Ziege; einer ist gefleckt, ein anderer grün. Sie tragen den gleichen Namen, wenn auch verschieden gestaltet; sie moduliren die Stimme vielfach, wenn sie quacken.

7) Wie die rings umher erklingende Stimme der Brahmanen beim nächtlichen Somafeste anzeigt, dass die Kufe mit Soma gefüllt ist wie ein Teich, so sind wir an dem Tage, wo ihr herumhüpfet, o Frösche! mit Regen gesegnet.

8) Sie (die Frösche) liessen ihre Stimme erschallen, (wie) Brahmanen beim Somaopfer, wenn sie das Wachsthum machen für das ganze Jahr. Sie (die Frösche) erscheinen (überall); keiner bleibt verborgen (wie) die (durch Anstrengung) erhitzten und von Schweiss triefenden Somamundschenken (des nächtlichen Somafestes).

9) Sie beobachteten während des aus zwölf Monaten bestehenden Jahres die regelrechte Folge der Jahreszeiten als eine göttliche Anordnung wie Menschen, ohne sie zu übertreten. So jedes Jahr, wenn die Regenzeit herangenaht (verlassen sie ihre Löcher gerade wie) die erhitzten Gharmagefässe geleert werden (zur rechten Zeit von den Opferköchen bei der *Pravargya*-Ceremonie).

10) Der wie eine Kuh blöckende Frosch verlieh uns Reichthümer, der wie eine Ziege meckernde, der gefleckte, der grüne, (sie alle) verliehen uns Reichthümer. Die Frösche, die Hunderte von Kühen verleihen, verlängern (unser) Leben zur Zeit, wenn Tausende (von Kräutern) erzeugt werden (d. h. zur Regenzeit).

Einige Stellen dieses Liedes bedürfen näherer Erörterung, obschon ich durch Einschiebsel für das Verständniss desselben einigermassen gesorgt habe. Die Brahmanen werden hier in mehr als einer Beziehung mit den Fröschen verglichen. 1) Sie verhalten sich lange still, wenn sie sich durch die Ceremonie der *dîkshâ*, d. i. Opferweihe, zu einem Opfer vorbereiten. Ist aber diese Zeit vorbei, so dürfen sie ihre Stimme wieder laut reden. Gerade so verhält es sich mit den Fröschen, welche während der heissen Zeit wie ausgetrocknet und todt daliegen, mit dem Eintritt des Regens aber sofort laut zu quacken anfangen. 2) Bei dem grossen nächtlichen Somafeste, das *Atirâtra* heisst, wird die Somakufe immer von neuem mit Soma gefüllt, und von den sogenannten *Chamasa-adhvaryu*, d. i. Mundschenken, mit dem *Chamasa* (einem kleinen viereckigen Gefäss mit einem Stil, wovon ich eines besitze), daraus geschöpft und der Reihe nach herumgereicht. Das Geschäft ist sehr anstrengend, da dieses Opfer während der heissen Zeit Statt findet; dass die Mundschenken in beständigem Schweiss sind, begreift jeder leicht, der einmal die heisse Zeit in Indien verbracht und sich während derselben auch nur geringen körperlichen Anstrengungen unterzogen hat. So oft die Somakufe gefüllt ist, und eine neue Runde *(paryaya)* des Somabechers beginnt, erschallen die Recitationen und Gesänge der Opferpriester aufs neue; bevor jene gefüllt ist, schweigen diese. Wer während der Stille der Nacht die heiligen Gesänge erschallen hört, der erkennt sofort, dass die Somakufe wieder gefüllt ist, denn nur während der Becherrunden des *Atirâtra* Festes dürfen heilige Verse bei Nacht gesungen und recitirt werden, sonst nicht (s. mehr hierüber mein *Aitareya Brâhmaṇa II.* pag. 263—67). Gerade wie nun das Singen der Brah-

manen bei Nacht anzeigt, dass die Somakufe wieder gefüllt ist, so zeigen auch die Frösche, die bis dahin stumm geblieben sind, durch ihr Quacken an, dass Regen gefallen ist. 3) Die Frösche verlassen ihre Löcher, die durch die Hitze entstandenen kleinen Erdspalten, wenn der Regen fällt. Diese gleichen dem *gharma*-Gefässe, das bei der sogenannten *Pravargya*-Ceremonie mit Milch gefüllt, heiss gemacht und dann geleert wird.

10. Auf die durch die Kaste bedingten Unterschiede beim Opfer ist schon in dem *Aitareya Brâhmaṇa* deutlich angespielt (7, 29., S. 484 u. 85 meiner Uebersetzung). Hienach dürfen nur die Brahmanen beim Opfer den Soma trinken; die Kschatrijas müssen sich mit einem Abguss über die Wurzeln des *Nyagrodha*-Baumes und einiger andern Ingredienzen begnügen; die Waischjas müssen dicke Milch statt des Soma geniessen, und die Schûdras mit Wasser zufrieden sein. Die letztern sind in der Regel vom Opfer ausgeschlossen; doch scheint manchmal aus Gewinnsucht zu Gunsten reicher Schûdras eine Ausnahme gemacht worden zu sein. — In der *Mâitrâyaṇî-Saṁhitâ* finden sich besondere Vorschriften über die Anlegung der Opferfeuer für Brahmanen, Kschatrijas und Waischjas. Unter den Brahmanen selbst ist wieder ein Unterschied gemacht; der *brâhmaṇa âṅgirasa*, also der Angiraside, ist von dem *brâhmaṇa vâiś'vânara* unterschieden, worunter wir wohl die übrigen Brahmanen im Gegensatz zu den Angirasiden zu verstehen haben (1, 6, 5). Das heilige Opferfeuer muss für die Brahmanen am Vollmondstage des Monats *Phalguna* (Februar — März) in der *vâsanta*, d. i. Frühling genannten Jahreszeit, gegründet werden; denn dieser Monat gilt für das Haupt der Monate, gerade wie *Agni* der erste der Götter und der Brahmane der erste der Menschen sei! Für den *râjanya (kshatriya)* muss die Anlegung des heiligen Feuers im *grîshma* (der Tag und Monat ist nicht bestimmt), d. i. in der heissen Zeit, also den Monaten *Châitra*, *Vâiś'âkha* und *Jyeshṭha* d. i. von März bis Juni geschehen; denn Indra schlug in dieser Zeit den *Vṛitra*. Für den *vâiś'ya* wird es im *ś'arad* d. i. Herbst, also in den Monaten *Bhadrapada*, *Aś'vina* und *Kârtika* (September bis November) angelegt (I, 6, 9).

11. Solche Formeln bildeten wirklich den Gegenstand von Hymnen, oder wurden vielmehr zu Hymnen ausgesponnen. Siehe meine Einleitung zum *Aitareya Brâhmaṇa* pag. 38. Eines der deutlichsten Beispiele dieser Art bietet Rv. 1, 15., eine an die *Ritus* gerichtete Hymne, wenn man sie mit den zwölf sogenannten *Rituyâjas* vergleicht; s. *Ait. Brâhm.* Uebersetzung p. 135. 136; vgl. auch die Hymne *predam brahma* (Rv. 8, 37) und dazu pag. 189 meiner Uebersetzung des *Ait. Brâhm.*

12. Diese Stelle findet sich im Hom-Jescht (Jasna 9, 24 Westerg.) und lautet: *Haomô temchiḍ yim Keresânîm apakhshathrem nishâdhayaḍ yô raosta khshathrô-kâmya yô davata nôiḍ mê apãm âthrava aiwis'tis' veredhyê dan'hava charâḍ hô vîspê varedhanãm vanâḍ nî vîspê varedhanãm janâḍ.* Sie ist folgendermassen zu übersetzen: 'Homa beraubte jenen Keresâni der Herrschaft, dessen Herrschsucht (so sehr) gewachsen war, dass er sagte: Kein Athrawa (Feuerpriester) soll in meinem Lande (ferner mit seinen Zaubersprüchen, die anfangen mit) *apãm aiwis'tis'* weilen, damit es gedeihe; er würde alles Gedeihen zerstören, (und) alles Gedeihen niederschlagen.' Diese Uebersetzung weicht von der traditionellen Version bedeutend ab. Ehe ich sie rechtfertige, will ich die letztere im Pehlewitext nebst Uebersetzung mittheilen.

Hom valmanshân mûn karsâîk hûmand aêshân barâ min khotâê nishânît mûn rustu hûmand pavan khotâê kâmakê âigh pavan khotâê lâlâ jatûnt yekavîmûnant mûn davayand âigh lâ lanman râi akhar asrûku pavan apar hushmareshnê pavan kâmak yen matâ satûnad; lanman âîtûnu vakhdûnîm min kartan i lanman bêt âmat (yehavûnêd) mûn lâ satûnad; zaki harvispgûn gurtê vânît barâ mahîtûnît lûînu akhar.

Uebersetzung. Hom beraubt die, welche auf Thronen sitzen, ihrer Gewalt (wörtlich: er macht, dass sie ohne Herrschaft dasitzen), die, welche an Herrschsucht gewachsen sind, das ist, sie haben an Macht zugenommen, welche sprechen: Kein Priester soll unsertwegen ferner wandern in dem Lande um die (heiligen Sprüche) ferner herzusagen; wir handeln so, dass unser Verfahren die Wirkung haben wird, dass er (der Priester) nicht mehr kommen wird; dieses allein wird alle Arten von Tapferkeit vernichten, jede Art von Tapferkeit nachher zerstören.

Diese Version ist, wie jeder leicht bei einer nähern Untersuchung finden wird, nicht haltbar.

Keresânî ist als Inhaber eines Thrones gefasst, während es ein Eigenname und unzweifelhaft mit dem wedischen *Kṛis'ânu*, dem Wächter des Soma, identisch ist (über ihn s. meine Uebersetzung des *Ait. Brâhm.* pag. 203); er gilt als Bogenschütze (Rigv. 9, 77, 2. 10, 64, 8. 4, 27, 3.) und heisst sogar *rudra*. In zwei Stellen ist Agni, der Feuergott, darunter zu verstehen, *Vâjasaneyî Saṁhitâ* 5, 32. *S'ânkhyâyana S'râuta-sûtras* 6, 12. Die letztere lautet:

धिष्ण्यानुपस्थाय सदः प्रसर्पन्न्यग्नेण हविर्धाने तिष्ठन्नस्तं तमीक्ष-

माणः समाळसि कृशानो रौद्रेणानीकेन पाहि मा ऽग्ने पिपृहि मा नमस्ते अस्तु मा मा हिंसीरित्याहवनीयं

Uebersetzung. Die Hotars, nachdem sie mit vorwärts geneigtem Körper vor ihren Feuerplätzen *(dhishṇya)* sich aufgestellt haben *(upasthâya)*, bewegen sich nach dem Sitzplatze der Priester (rechts von der *uttarâ vedi*, s. mein *Ait. Brâhm.* 2, 36. pag. 146 der Uebersetzung); sie machen Halt vor den zwei Hawirdhânas (den beiden zur Aufnahme der Opferspeisen, des Fleisches, Somakufe u. s. w. dienenden Karren, s. *Ait. Brâhm.* Uebers. pag. 64), heften ihren Blick auf verschiedene Gegenstände (wie die *âhavanîya* und *gârhapatya* Feuer, und den vom *Udgâtar* gebrauchten Zweig des *Udumbarâ*-Baumes) und sagen, während sie auf das *âhavanîya*-Feuer allein sehen, die folgenden Mantras her: du bist der Gesammtherrscher, o Krischânu; beschütze mich mit Rudra's Schaar; stehe mir bei o Agni; schiesse deinen Pfeil nicht auf mich; tödte mich nicht! (In der Uebersetzung dieser Probe des kurzen Sûtrastyls der Lehrbücher der Opferwissenschaft musste ich zur Verdeutlichung des Sinnes eine Reihe Worte einschalten, die nicht im Texte stehen; das Eingeschlossene sind kurze sachliche Erläuterungen). Auch in der classischen Sprache findet sich das Wort *kṛiśânu* in der Bedeutung 'Feuer', so *Raghuvaṁśa* 2, 49, was deutlich zeigt, dass diese Bedeutung durch den Sprachgebrauch begründet ist. Nimmt man *kriśânu* als eine Person, so scheint es eine Personification des Blitzes, oder einer besondern Art desselben zu sein.

Ein sicherer Beweis von der Identität des *Kṛiśânu* der Wedas und des *Keresâni* im Hom-Jescht liegt in dem Umstand, dass beide in Verbindung mit Soma oder Homa stehen, und dass beide feindliche Wesen sind. Der indische *Kṛiśânu* hütet den Soma und schiesst auf die, die ihn rauben wollen; der irânische *Keresâni* schafft die Religion der Athrawas, d. i. der Feuerpriester, ab. Der ursprüngliche Sinn der Mythe wurde früh verdunkelt. In der irânischen Legende lebte er nur als Tyrann und Unterdrücker der Religion fort, der von Homa entthront wurde.

Der weitaus interessanteste Theil des Verses sind die Worte *apãm aiwiś'tiś'*. Die Pehlewiversion hat dieselben sicherlich ganz falsch interpretirt; *apãm* wird hier und Jasn. 10, 1 durch *akhar* 'nachher, ferner, in Zukunft' erklärt, eine Bedeutung, die das Wort gar nicht haben kann; denn *ãm* wird nie als eine Endung zur Bildung von Adverbia im Zend gebraucht; *apãm* kann nur der Genit. plur. von *âfs* 'Wasser' sein. Dass diess wirklich der Fall ist, zeigt eine richtige Interpretation beider Stellen. In unserer Stelle ist es mit *aiwiś'tiś'* zu verbinden. Was

apām aiwis'tis' zu bedeuten hat, welcher Ausdruck hier in Verbindung mit *âthrava* (Skr. *atharvan*) vorkommt, können wir nur aus dem Anfangsverse des Atharwaweda ersehen, dessen *Saṁhitâ* in den beiden Handschriften meiner Sammlung mit einem Mantra beginnt, das wirklich beide Ausdrücke enthält, nämlich: **शं नो देवीरभिष्टय आपो भवन्तु पीतये** anfängt. Die gedruckte Berliner Ausgabe des Atharwaweda lässt dieses Mantra am Anfang aus; dagegen ist es in 1, 6, 1 gegeben, wo meine beiden Manuscripte es ebenfalls haben. Dass aber der Atharwaweda schon vor ungefähr 2000 Jahren mit diesem Mantra anfieng, ersehen wir aus der Einleitung zu *Patañjali's Mahâbhâshya* (pag. 6 Ed. Ballantyne) wo die Anfangsworte der vier Wedas in folgender Ordnung gegeben sind: *s'anno devîr abhishṭaye; ishe tvorje tvâ* (Yajurv.); *agnim îḍe purohitam* (Rigv.); *agna âyâhi vîtaye* (Sâmav.). Auch im sogenannten *Brahmayajna*, in dem die Anfangsworte aller wedischen Bücher enthalten sind, und das heute noch täglich von jedem orthodoxen Brahmanen recitirt wird, fängt der Atharwaweda mit diesem Mantra an.

Die Bedeutung von *abhishṭi* anlangend, so hat Goldstücker (*Sanscrit Dictionary* pag. 289) demselben mit Recht als ursprüngliche Bedeutung die von 'Annäherung' gegeben; da diese häufig eine freundliche ist, so kommt ihm oft die Bedeutung von 'Hilfe, Beistand' in den wedischen Liedern zu. Es kann aber auch in feindlichem Sinne als 'Angriff' gebraucht werden; so ganz deutlich das lautlich entsprechende zendische *aiwis'tis'* in Jescht 13, 67: *tâo yûidhyêiñti peshanâhu havê asahi shoithraêcha yatha asô maêthancmcha aiwis'tê ê didhâra.* 'Sie (die Frawaschis) kämpfen in Schlachten im eigenen Lande und der eigenen Stadt, wenn er (der Feind) sich unterstanden hat das Land und die Residenz anzugreifen.' Die Bedeutung des Wortes in unserer Stelle, die gleichbedeutend mit der von *abhishṭi* im Anfang des Atharwaweda sein muss, lässt sich mit ziemlicher Sicherheit aus der Anwendung gerade des ersten Mantra's jenes Weda von seinen Anhängern ermitteln. Wie mir von einem derselben mitgetheilt wurde, muss jeder Atharwawedi dieses Mantra mit der ersten Hymne (*ye trishapta*) jeden Morgen, gleich nachdem er aufgestanden, während der Reinigung des Mundes mit Wasser hersagen. Die Bedeutung der zwei ersten *Pâdas* jenes Mantra *s'aṁ no devîr* etc. ist: 'Mögen die göttlichen Wasser uns gewogen sein, dass sie herankommen zum Trinken.' Dass *abhishṭi* wirklich hier die Bedeutung des 'Herankommens, Sichnäherns' hat, zeigt der dritte *Pâda* des Mantra deutlich: *s'aṁ yor abhi-sravantu naḥ* 'mögen sie uns gewogen uns zuströmen!' Die Wasser sind zuerst durch ein Mantra

zu begütigen, ehe sie in den Mund genommen werden dürfen; denn sonst würden sie Schaden zufügen. Der Ausdruck *aiwis'tis' apām* heist demnach 'die Annäherung, Ankunft der Wasser', ist aber in unserer Stelle nur als Citat zu fassen. Etwas schwierig ist die syntaktische Stellung der Worte zu erklären; das Subjekt ist unzweifelhaft *âthrava*, das Verbum *charâd; apām aiwis'tis'* ist dann als Apposition zu fassen: 'nicht mehr soll der Athrawa, das *apām aiwis'tis'*, d. i. mit seinem *apām aiwis'tis'* (es hersagend) in meinem Lande wandern.'

So auffallend der Umstand allen Freunden und Forschern des wedischen und irânischen Alterthums erscheinen mag, dass die Anfangsworte des Atharwaweda sich im Hom-Jescht wirklich finden, so kann, wenn man die Beweise klar und unbefangen ansieht, nicht der geringste Zweifel darüber herrschen, dass die Sache sich wirklich so verhält. Denn erstens kommen die Worte *apām aiwis'tis'* in Verbindung mit *âthrava* vor, was, wie längst bekannt, das wedische *atharvan* ist, worunter wir einen Feuer- und Somapriester zu verstehen haben; zweitens finden sich diese Worte im Anfang desjenigen Weda, der, weil er die heiligen Ueberlieferungen der Atharwans, also gerade jener Feuerpriester, enthält, Atharwa-weda heisst. Diese merkwürdige Uebereinstimmung kann unmöglich zufällig sein, sondern ist ein schlagender Beweis von der ungemein engen Berührung zwischen Weda und Zendawesta, die ich immer behauptet habe, und für deren Begründung ich immer neue Argumente finde.

13. Die Anstellung eines *purohita* bei den indischen Königen muss uralt sein. Das Wort findet sich, wie ich in der Einleitung zu dem *Aitareya Brâhmaṇam* (pag. 66, 67) gezeigt habe, im Zendawesta in der Form *paradhâta*, woraus die irânische Sage die Dynastie der Peschdadier gemacht hat.

14. Dies ist die Sage von *S'unahs'epa*, die ausführlich in dem *Aitareya Brâhmaṇa* mitgetheilt ist; s. meine Uebersetzung S. 450—71.

15. Es dürfte einem europäischen Leser auffallend erscheinen, dass derartige bestimmte Erinnerungen an die Abstammung von einem Rischi der fernen Vorzeit sich noch lebendig unter den Brahmanen erhalten haben, namentlich wenn man bedenkt, dass keine in so entlegene Epochen hinaufreichenden schriftlich aufgezeichneten genealogischen Listen existiren, da alle Aufzeichnungen dieser Art sicherlich spätern Ursprungs sind. Die Erhaltung ist aber nichts desto weniger eine Thatsache. Sie wird nur dadurch begreiflich, dass die Brahmanen gehalten sind, bei jeder Gelegen-

heit, wie bei der täglichen Andacht, dem Vollzug von Opfern und andern Ceremonien, den Rischi oder Patriarchen zu nennen, von dem sie abstammen; auf diese Weise vererbte sich die Tradition der Abstammung vom Vater auf den Sohn. Jeder Brahmane weiss desswegen auch heutigen Tages noch die Rischifamilie, der er entstammt; aber sie geben nur ungern darüber Auskunft, da sie ihre Abstammung geheim zu halten haben. S. mehr hierüber Max Müller, *A history of ancient Sanscrit literature* pag. 379 fgg.; meine Uebersetzung des *Aitareya-Brâhmana* pag. 479 — 80 (Note).

16. Eine eingehende systematische Darstellung des indischen Opfers oder vielmehr der verschiedenen indischen Opfer nach der noch massenhaft vorhandenen liturgischen Literatur, die unter dem Namen der Brâhmanas und Sûtras bekannt ist, ist noch ein grosses Desideratum. Die meisten Aufschlüsse darüber dürfte der Leser in meiner Uebersetzung des *Aitareya Brâhmaṇa* und namentlich den meist auf mündliche Belehrung seitens der Opferpriester gegründeten erklärenden Anmerkungen, sowie in der Einleitung zu dem Werke, finden. S. auch Anmerkung 1.

17. Wie unglaublich diess auch europäischen Lesern erscheinen mag, so ist es nichts desto weniger Thatsache, von der ich selbst Gelegenheit hatte mich zu überzeugen. Bei einer Versammlung von Brahmanen, wie sie seit einer Reihe von Jahren behufs der Empfangnahme von Stipendien *(dakshiṇâ)* jährlich im Dezember in Puna gehalten wird, bis die berechtigten Empfänger vollends ausgestorben sind, und über die ich im Jahre 1861 präsidirte, fanden sich etwa 600 Mitglieder der Brahmanenkaste, meist aus dem Dekkhan ein, die den Ehrentitel *Bhaṭṭa* führten und als professionelle Hersager der wedischen Texte berühmt waren. Es waren meistens Kenner des Rigweda, des schwarzen und auch des weissen Jadschurweda; darunter fanden sich auch ein paar Atharwawedis, dagegen nicht ein einziger Sâmawedi, welche ich dagegen in grosser Zahl auf meiner Reise in Guzerat, namentlich in Ahmedabad, traf. Die besten Rigwedis waren *das'agranthis* d. h. Kenner der zehn *granthas*, die mir auf mein wiederholtes Befragen folgendermassen spezifizirt wurden: *Saṁhitâ-pâṭha*, *Pada-pâṭha*, *Krama-pâṭha*, *Brâhmaṇa* und die sechs *Vedângas*. Sie wussten demnach den Text der wedischen Lieder in dreifacher Form, sowie das *Aitareya Brâhmaṇa*, das *Nirukta*, *Pâṇini* u. s. w. auswendig. Dass dieses Auswendigwissen nicht etwa blosse Prätension war, davon hatte ich mehr als einmal Gelegenheit mich zu überzeugen. Jeder mit den Anfangsworten ange-

führte Vers des Rigweda oder Stück eines Brâhmana, oder eines andern wedischen Buches wurde sofort auf Verlangen vollständig mit Beobachtung des Accents ohne einen Fehler aus dem Kopfe hergesagt. Auf mein Befragen, wie viel Zeit gewöhnlich auf das Auswendiglernen eines so massenhaften Stoffes verwandt werde, erhielt ich zur Antwort: zwölf bis fünfzehn Jahre, was auch sehr glaublich klingt. Brahmanen versicherten mich oft, die Kenntniss der wedischen Texte stehe so fest in den Köpfen der *Bhaṭṭas*, dass, wenn man alle vorhandenen Exemplare der Wedas sammeln und verbrennen würde, innerhalb eines Jahres alle genau in derselben Form, demselben Wortlaut und mit denselben Accenten wiederhergestellt werden könnten.

Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 18 July, 2018